Michel FOUCAULT

SEKSUALUMO ISTORIJA

pirma knyga

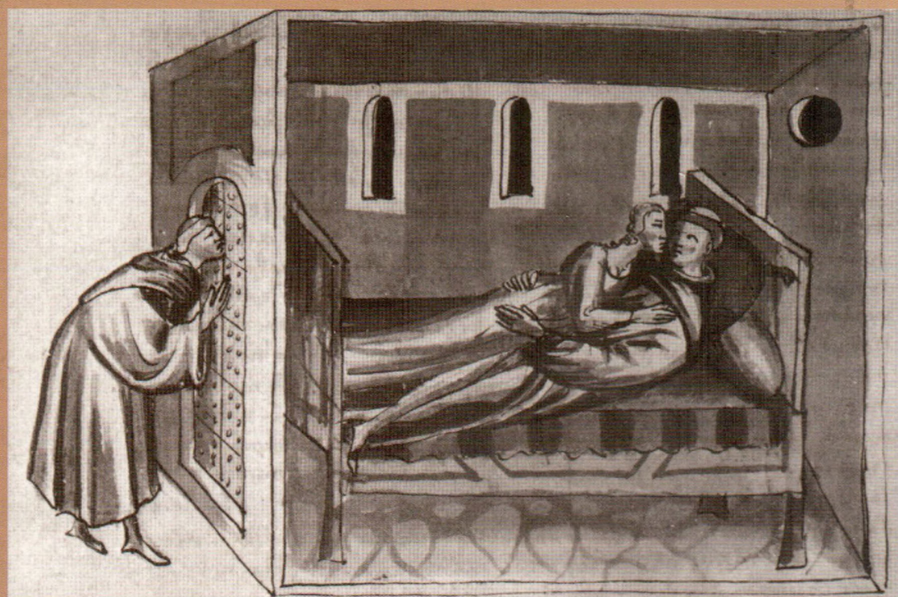
VALIA ŽINOTI

antra knyga

MĖGAVIMASIS MALONUMAIS

trečia knyga

RŪPESTIS DĖL SAVĘS





ALK

Michel Foucault

Michel FOUCAULT

SEKSUALUMO ISTORIJA

pirma knyga
VALIA ŽINOTI

antra knyga
MĖGAVIMASIS MALONUMAIS

trečia knyga
RŪPESTIS DĖL SAVĘS

Iš prancūzų kalbos vertė
Nijolė Kašelionienė ir *Renata Padalevičiūtė*

VILNIUS


UDK 840-3
Fo-273

Versta iš:
Michel Foucault
HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ
Volume I: La volonté de savoir
Volume II: L'usage des plaisirs
Volume III: Le souci de soi
Paris, Gallimard, 1976, 1984

This edition published with the support from the Open Society Fund-Lithuania, from the CEU Translation Project of the Open Society Institute-Budapest, and from the French Embassy in Vilnius

Knygos leidimą finansavo Atviros Lietuvos fondas, Atviros visuomenės institutas Budapešte (Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas) ir Prancūzijos ambasada Vilniuje

ISSN 1392-1673
ISBN 5-415-01316-4

TURINYS

Trečia knyga

Pirma knyga

VALIA ŽINOTI

I SKYRIUS

MES – KITOKIE VIKTORIJIEČIAI

Ilgai mes kentėme Viktorijos laikų režimą, bet ir šiandien esą jis mus tebeslegia. Ant mūsų seksualumo – santūraus, nebylaus, veidmainiško – herbo esą tebepuikuojanti imperatoriškosios epochos šventeiva.

Sakoma, kad dar XVII amžiaus pradžioje būta šiokio tokio atvirumo. Beveik nelinkstama nieko slėpti; nebuvo tokios gausybės nutylėjimų, perdėto dalykų maskavimo; tai, kas neleistina, buvo nesivaržant toleruojama. Palyginti su XIX amžiumi, į tai, kas nešvanku, nepadoru, begėdiška, nebuvo griežtai žiūrima. Tiesioginiai gestai, nevaržomos kalbos, akivaizdūs nukrypimai nuo kodekso, viešai rodomi ir lengvai susiglaudžiantys kūnai, nesivaržant ir nesigėdijant besisukiojančių įžūlių vaikų, palydėti suaugusiųjų juoko; kūnai sukosi „poravimosi šokyje“.

Šį giedrą vidudienį esą užtemdė greitos sutemos, virtusios monotoniškomis Viktorijos laikų buržuazijos naktimis. Seksualumas dabar rūpestingai slepiamas. Jis keičia gyvenamąją vietą. Sutuoktinių šeima jį konfiskuoja. Ir absorbuoja jį visą, skirdama rimtam dauginimosi darbui. Apie seksą – nė žodžio. Įstatymo pagrindas – teisėta ir besidauginanti pora. Ji iškyla kaip modelis, nustato normą, disponuoja tiesa, išsaugoja teisę kalbėti, neatskleisdama paslapties principo. Socialinėje erdvėje, kaip ir kiekvienuose namuose, vienintelė pripažinta, tačiau utilitarinė ir produktyvi seksualumo vieta – tėvų kambarys. Visam kitam lieka tik nublankti: padorus elgesys vengia kūniškumo, švankūs žodžiai nuskurdina kalbą, o sterilų seksą, jeigu jis tebesispyrioja ir pernelyg afišuojasi, imama laikyti nenormaliu; jis gauna atitinkamą statusą ir patirs jam taikomas sankcijas.

Tai, kas nepaklūsta giminės pratęsimo principui ir neprisitaiko prie jo reikalavimų, nebeturi nei vietos, nei teisės egzistuoti. Išguita, paneigta, nutildyta. Ne tik šito nėra, bet ir negali būti, ir tai bus panaikinta, vos spėjus pasireikšti – veiksmais ar žodžiais. Pavyzdžiui, žinoma, kad vaikai nejaučia lytinio potraukio, štai dėl ko jiems tai reikia uždrausti; drausti, kad apie tai kalbėtų, užsimerkti ir užsikimšti ausis, kai tik jie sumanys savo lytį apreikšti; štai dėl ko privalu įpiršti visuotinę tylą. Taigi tokia esanti slopinimo esmė ir tuo ji skiriasi nuo draudimų, kuriuos įtvirtina paprasti baudžiamieji įstatymai: ji veikia kaip nuosprendis išnykimui, kaip tylos priesakas, kaip nebūties teigimas pagaliau įtvirtinant nuostatą, kad apie visa tai nėra ko kalbėti, nėra į ką žiūrėti nei ką žinoti. Štai tokia šlubuojančia logika esą vadovavosi mūsų buržuazinių visuomenių veidmainystė. Vienaip ar kitaip ji priverstų daryti kai kurias nuolaidas, jei iš tiesų reikia duoti kelią nelegaliam seksui, tegu jis triukšmauja kitur: ten, kur jį galima įrašyti jei ne į gamybos, tai bent jau į pelno apyvartą. Viešnamis ir ligoninė yra tos privilegijuotos vietos: prostitutė, klientas ir suteneris, psichiatras ir jo isterikė – šie „naujieji viktorijiečiai", kaip pasakytų Stephenas Marcusas, – regis, klastingai ir tyliai įterpė malonumą tarp daugelio daiktų, kurių vertę įmanoma apskaičiuoti; keičiamasi slapta įteisintais žodžiais bei gestais, mokant už juos didžiulius pinigus. Tik ten laukinis seksas turėjęs teisę įgauti realius, nors ir labai fragmentiškus, pavidalus ir pasireikšti nelegaliais, ribotais, įslaptintais diskursais. Visur kitur naujųjų laikų puritonizmas esą bus priverstas paklusti savo trilypiam – draudimo, nebūties ir nebylystės – dekretui. Vadinasi, mes jau nusikratėme tų dviejų ilgų amžių, kurių seksualumo istoriją esą reikėtų pirmiausia skaityti kaip vis didėjančio slopinimo kroniką? Ir vėl mums sakoma – tik vos vos. Gal šiek tiek Freudo dėka. Tačiau kiek įtarumo, kiek medicininio apdairumo, mokslingų nukenksminimo garantijų ir kiek atsargumo priemonių, kad viską išlaikytume ten, kur galima nebijoti „persistengti", pačioje saugiausioje ir diskretiškiausioje erdvėje – tarp psichoanalitiko kušetės ir diskurso: dar vienas svarbus pasikuždėjimas lovoje. O ar galėtų būti kitaip? Mums aiškinama, jeigu pradedant klasikiniu amžiumi slopinimas iš tikrųjų buvo fundamentalus būdas susieti valdžią, žinojimą ir seksualumą, tai juo atsikratyti nėra taip paprasta: tam reikėtų bent jau

pažeisti įstatymus, panaikinti draudimus, įsileisti žodį, atgaivinti realų malonumą ir pertvarkyti valdžios mechanizmus, nes ir menkiausias tiesos blyksnis yra politiškai sąlygotas. Tokių rezultatų negalime laukti iš paprastos medicininės praktikos ar teorinio, nors ir griežto, diskurso. Štai ir demaskuojamas Freudo konformizmas, normalizuojančios psichoanalizės funkcijos, nepaprastas drovumas, slypintis už didžiųjų Reicho užmojų, taip pat visi tie integracijos efektai, kurių siekia „mokslas“ apie seksą arba šiek tiek įtartina seksologinė praktika.

Toks diskursas apie šiuolaikišką sekso slopinimą labai gyvybingas. Aišku, dėl to, kad nesunku jį palaikyti. Jį apsaugo rimta istorinė bei politinė garantija; XVII amžiuje sukūrus slopinimo erą, po tyro oro ir nevaržomos žmogiškos raiškos šimtmečių, toliau jis siejamas su kapitalizmo išsivystymu, nes esąs lengvai pritapęs prie buržuazinės santvarkos. Nedidelė sekso ir jo peršamos patirties kronika tuojau persikelia į ceremoningą madų gamybos istoriją ir tampa reikšminga. Paaiškinti gali iš paties fakto išplaukiantis principas: seksą taip uoliai mėginama užgniaužti dėl to, kad jis nedera prie visuotinio, intensyvaus įdarbinimo; ar galima leisti, kad tokiu metu, kai sistemingai eksploatuojama darbo jėga, ji išsisklaidytų mėgaujantis kitokiais malonumais, išskyrus minimaliausius, kurie jai leidžia atsigaminti? Galbūt nelengva tirti seksą ir jo padarinius; tačiau jų slopinimas, priešingai, lengvai analizuojamas. Tad sekso byla – jo laisvės, jo pažinimo bei teisės apie jį kalbėti – visai teisėtai susieta su garbinga politika, nes seksas taip pat siejamas su ateities planais. Įtarus žmogus galbūt klaustų savęs, ar tiek apdairumo, labai rimtai ieškant krikšto tėvo sekso istorijai, neturi ankstesnio drovumo žymės, tarsi tam, kad šis diskursas būtų palaikomas arba priimtas, reikėtų mažiausiai tokių dirbtinai jo vertę keliančių koreliacijų.

Tačiau gal yra kita priežastis, dėl kurios mums atsidėkojama už tai, kad seksas ir valdžios santykiai įvardijami kaip slopinimas: tai galėtume pavadinti sakytojo nauda. Jeigu seksas užgniaužiamas, tai yra siekiama jį uždrausti, pasmerkti nebūčiai ir nebylystei, vien jau faktas, kad apie tai kalbame, ir kalbame apie jo slopinimą, atrodo kaip sąmoningas taisyklių laužymas. Sakytojas tam tikra prasme atsiduria už įstatymo ribų; jis tą įstatymą verčia aukštyn kojomis, bent kiek paankstindamas būsimą išsivadavimą. Iš čia tas iškilmingumas, šiandieną pastebimas kalbant

apie seksą. Pirmieji XX amžiaus demografai ir psichiatrai manė, kad, primindami seksą, privalo atsiprašyti, jog atkreipė savo skaitytojų dėmesį į tokį niekingą, nereikšmingą objektą. Po daugelio dešimtmečių apie tai tebekalbame šiek tiek pozuodami: suvokdami, kad nesiskaitoma su įsigalėjusia tvarka, kalbama balsu, kurio tonas rodo užsiimant ardomąja veikla, susimokius prieš dabartį ir kreipiantis į ateitį su viltimi, kad, mums padedant, ji greičiau ateis. Kažkokia maišto dvasia, pažadėta laisvė, kitokio įstatymo valdomi laikai lengvai prasismelkia į šį diskursą apie sekso prievartą. Jame suaktyvinamos kai kurios senosios tradicinės pranašystės funkcijos. Geras seksas rytdienai. Kadangi mes šį slopinimą teigiame, santūriai pripažįstame kartu egzistuojant tai, ką baimė pasirodyti juokingam ar kartėlis dėl istorijos pamokų daugeliui mūsų trukdo sugretinti: revoliuciją ir laimę arba revoliuciją ir kitokį – naujesnį, gražesnį kūną, arba dar: revoliuciją ir malonumą. Kalbėti apie valdžią, pasakyti tiesą ir pažadėti džiaugsmą, susieti vieną su kitu įkvėpimą, išvadavimą ir gausybę palaimos akimirkų, palaikyti diskursą, kuriame susipina aistra žinoti, valia pakeisti įstatymą ir išsvajotas malonumų sodas – štai kas mumyse palaiko atkaklų norą kalbėti apie seksą slopinimo terminais; štai kas galbūt paaiškina tą prekinę vertę, kurią suteikiame ne tik viskam, kas apie tai sakoma, bet ir tam, į ką paprasčiausiai įsiklausome ir kas trokšta sukelti įspūdį. Šiaip ar taip, esame vienintelė civilizacija, kurioje mokama (seksologams ir psichoanalitikams) už tai, kad išklausoma kiekvieno išpažintis apie savo seksą, tarsi noras apie tai kalbėti ir dėmesys, kurio tikimasi, daug didesni už galimybę slapčia ką nugirsti, tad kai kurie net išnuomojo savo ausis.

Tačiau už šį ekonominį interesą, man atrodo, svarbesnis mūsų laikais buvimas tokio diskurso, kuriame susipina seksas, tiesos apreiškimas, pasaulio tvarkos apvertimas, kitokios aušros paskelbimas ir tam tikros palaimos pažadas. Šiandien kaip tik seksas palaiko senovišką, Vakarams tokią įprastą ir svarbią pamokslavimo formą. Griežtas pamokslas apie seksą, turėjęs subtilių teologų ir oratorių iš liaudies, jau prieš kelis dešimtmečius apkeliavo mūsų visuomenę; jis demaskavo senąją tvarką, atskleidė veidmainystę, pašlovino teisę į atvirumą bei tikroviškumą ir vertė pasvajoti apie kitokią valstybę. Prisiminkime pranciškonus ir paklauskime savęs, kaip galėjo atsitikti, kad lyrizmas, pamaldumas, ilgai lydėjęs

revoliucingumą pramoninėse Vakarų visuomenėse, bent jau nemaža dalimi persikelia į sekso sritį.

Tad užgniaužto sekso idėja nėra vien teorijos dalykas. Teigiant seksualumą, kuris niekada nebus labiau prislopintas kaip veidmainiškos, užsivertusios darbais ir sąskaitomis buržuazijos laikais, jis suporuojamas su pompastišku diskursu, kurio tikslas – sakyti tiesą apie seksą, praplėsti jo vaidmenį tikrovėje, panaikinti jį valdantį įstatymą, pakeisti jo ateitį. Priespaudos formuluotė ir pamokslo forma sąlygoja viena kitą, ir abi nuo to sutvirtėja. Teiginys, kad seksas nėra užgniaužtas, ar, greičiau, tvirtinimas, kad sekso ir valdžios santykis nėra slopinimo santykis, rizikuoja likti skurdžiu paradoksu. Tai reiškia ne vien atsisakymą visų priimto požiūrio. Tai reiškia pasipriešinimą bet kokiai organizacijai, visokiems ją valdantiems diskursyviems „interesams".

Remdamasis tokiu požiūriu, ir norėčiau supažindinti su daugeliu istorinių tyrinėjimų, kuriems įvadas ir pirmoji apžvalga yra ši knyga; čia nužymimi keli istoriškai svarbūs punktyrai ir apžvelgiamos kai kurios teorinės problemos. Trumpai tariant, turima omenyje visuomenė, kuri daugiau kaip šimtmetį plaka save dėl veidmainystės, gražbyliauja apie pačios inspiruotą tylą, atkakliai gilinasi į tai, ko nepasako, išduoda valdžią, kurios įsakus vykdo, ir žada atsikratyti įstatymų, kurie jai leidžia veikti. Norėčiau apžvelgti ne tik šiuos diskursus, bet ir jų varomąją jėgą bei juos palaikančius strateginius tikslus. Nekeliu klausimo, kodėl esame užgniaužti, bet kodėl taip karštai, su tokia pagieža kalbame apie artimiausią praeitį, dabartį ir save pačius, sakydami, kad esame užgniaužti? Kokia spyruoklė išsviedė teiginį, kad seksas paneigtas, kad pabrėžtinai jį slepiame, dangstome nutylėjimais, o tuo pat metu kalbame apie jį aiškiai, stengiamės jį parodyti visiškai realiai, teigiamai vertiname jo galią ir padarinius? Aišku, visiškai pagrįstai būtų galima klausti, kodėl taip ilgai seksas asocijavosi su nuodėme, iš kur atsirado toks asociatyvinis ryšys, ir susilaikyti nuo visuotinio ir skuboto sprendimo, kad seksas buvo „pasmerktas"; tačiau reikėtų taip pat paklausti, kodėl šiandien taip smarkiai save kaltiname kadaise padarę nuodėmę? Kokiu keliu eidami „prasikaltome" seksui? Argi nesame gana keista civilizacija, sau prisipažįstanti ilgą laiką – ir netgi šiandien – „nusidėjusi" seksui piktnaudžiaudama valdžia? Kaip įvyko toks posūkis, kad, viliantis

mus išvaduoti iš nuodėmingos sekso prigimties, esame gniuždomi dėl didelės istorinės klaidos, kuri iš tiesų padaryta, nes įsivaizdavome šią prigimtį kaltą, ir tokia pažiūra turėjo pražūtingų padarinių?

Bus pasakyta, kad daug žmonių šiandien pritaria šiam slopinimui, nes istoriškai jis yra akivaizdus. Kadangi apie jį tiek daug ir taip seniai kalbame, vadinasi, slopinimas yra giliai įleidęs šaknis, tos jo šaknys ir motyvai rimti. Jis taip stipriai paveikė seksą, jog vien denonsavimo nepakaks iš jo išsivaduoti, reikės ilgai dirbti. Ir juo ilgiau, aišku, dėl to, kad valdžios savybė – o ypač tokios valdžios, kuri veikia mūsų visuomenėje – yra represyvumas ir itin atidus nenaudingos energijos, malonių įgeidžių ir nepriimtino elgesio slopinimas. Tad reikia susitaikyti su mintimi, kad išsivadavimo iš šios represinės valdžios rezultatai bus pastebimi negreitai; mėginimas kalbėti apie seksą laisvai ir realiai jį pripažinti yra toks svetimas pagrindinei jau dabar tūkstantmetės istorijos linijai, toks priešiškas dar ir valdžios vidiniam mechanizmui, kad šis sumanymas ilgai trypčios vietoje, kol pavyks jį įgyvendinti.

Vis dėlto šiai, kaip pavadinčiau, „slopinimo hipotezei" galima priešpriešinti tris esmines abejones. Pirmoji: ar iš tiesų sekso slopinimas yra istorinė realybė? Ar iš tikrųjų tai, kas atsiskleidžia iš pirmo žvilgsnio ir leidžia iškelti pradinę hipotezę, yra XVII amžiuje susiformavusio režimo, kuriame seksas slopinamas, stiprinimas arba gal įtvirtinimas? Tai grynai istorinis klausimas. Antra abejonė: ar valdžios mechanizmas, ypač toks, koks yra mūsų visuomenėje, didžiąja dalimi kaip tik yra represinis? Ar draudimai, cenzūra, neigimas tikrai yra tos formos, kuriomis apskritai reiškiasi valdžia galbūt bet kurioje visuomenėje, taigi ir mūsiškėje? Klausimas ir istorinis, ir teorinis. Pagaliau trečia abejonė: ar represijai skiriamas kritinis diskursas susikirs su iki tol netrikdomai veikusiu valdžios mechanizmu ir užtvers jam kelią, ar jis yra tik dalis to paties istoriškai sąlygoto raizginio, kurį nusako (ir, žinoma, iškreipia) pavadindamas „slopinimu"? Ar iš tiesų yra istorinis pertrūkis tarp slopinimo epochos ir kritinės slopinimo analizės? Tai ir istorinis, ir politinis klausimas. Šioms trims abejonėms nepakanka sukurti simetriškų ir priešingų kontrahipotezių, nepakanka pasakyti: kapitalistinėse ir buržuazinėse visuomenėse seksualumas toli gražu nebuvo užgniaužtas, o priešingai – visuomet galėjo laisvai reikštis; taip pat nepakanka pasakyti:

tokiose visuomenėse kaip mūsiškė valdžia greičiau yra tolerantiška, o ne represinė ir veltui slopinimo kritika dedasi, kad yra nepriklausoma – iš tikrųjų ji yra dalis daug anksčiau už ją prasidėjusio proceso ir priklausomai nuo to, kaip šis procesas bus suprastas, ji pasirodys arba kaip naujas epizodas švelninant draudimus, arba kaip gudresnė ir labiau įslaptinta valdžios forma.

Abejonės, kurias norėčiau priešpriešinti slopinimo hipotezei, greičiau nukreiptos ne į tai, kad norima parodyti ją esant klaidingą, bet į tai, kad ją įspraustume į šiuolaikiškų visuomenių, pradedant nuo XVII amžiaus, bendrą diskursų apie seksą visumą. Kodėl imta kalbėti apie seksualumą ir kas apie jį pasakyta? Kokie buvo tokio kalbėjimo padariniai valdžios baruose? Kokie yra ryšiai tarp šių diskursų, jų padarinių valdžiai ir jų investuotų malonumų? Koks per tai formavosi žinojimas? Trumpai tariant, kalbama apie tai, kaip nustatyti – pripažįstant jo veiklą ir teisę egzistuoti – tokį valdžios-žinojimo-malonumo režimą, kuris ir palaiko diskursą apie žmonių seksualumą. Tad pagrindinis klausimas (bent jau iš pradžių) – ne tiek sužinoti, ar seksui tariama taip ar ne, ar formuluojami draudimai, ar leidimai, ar pabrėžiama jo reikšmė, ar paneigiami padariniai, ar nubausti yra jį apibūdinantys žodžiai, bet atsižvelgti į patį faktą, kad apie jį kalbama, į tuos, kurie apie jį kalba, į vietas ir požiūrius, kurie išryškėja kalbant, į institucijas, kurios skatina apie tai kalbėti, renka ir skleidžia tai, kas apie jį sakoma, trumpai tariant, svarstyti globalinį „diskurso faktą“, sekso „įtraukimą į diskursą“. Tada pasidaro svarbu sužinoti ir kokiomis formomis, kokiais kanalais, kokiais diskursais valdžia prasibrauna iki subtiliausio ir individualiausio elgesio, kokiais būdais ji gali pasiekti retas, vos pastebimas troškimo formas, kaip ji perpranta ir kontroliuoja kasdienį malonumą – visa tai pasiekiama ne tik tokiais veiksmais kaip atmetimas, trukdymas, diskvalifikacija, bet ir skatinimu, intensifikacija, žodžiu, – „polimorfinės valdžios technika“. Iš čia pagaliau paaiškėja, kad svarbu ne nustatyti, ar šie diskursai ir šie valdžios veiksmai padeda dėstyti tiesą apie seksą, ar, priešingai, yra skirti jai nuslėpti, bet išryškinti tą „valią žinoti“, kuri jiems tarnauja kaip ramstis, o kartu ir instrumentas.

Norėčiau būti teisingai suprastas; netvirtinu, kad nuo klasikinės epochos seksas nebuvo draudžiamas arba jam kliudoma, nebuvo maskuojamas arba nepripažįstamas; net neperšu minties, kad nuo šio momento

minėtų kliūčių jis turėjo mažiau negu anksčiau. Nesakau, kad sekso draudimas yra tik jaukas; bet teigiu, kad jauku tampa siekis tokį draudimą paversti fundamentaliu bei konstruojančiu elementu, kuriuo remiantis būtų galima parašyti istoriją iš to, kas, pradedant šiuolaikine epocha, buvo pasakyta apie seksą. Visi šie neigiami elementai – draudimai, atmetimai, cenzūra, neigimas, – kuriuos slopinimo hipotezė jungia į vieną didesnį mechanizmą, skirtą sakyti „ne", be abejo, yra tik sudedamosios dalys, atliekančios lokalinį ir taktinį vaidmenį įtraukiant į tą diskursą, į tą valdžios techniką, į tą valią žinoti, kurie toli gražu neapsiriboja vien savimi.

Žodžiu, norėčiau atskirti šią analizę nuo privilegijų, kurios paprastai taikomos retenybėms užlaikyti ir išretinimo principams, kad, priešingai, ieškočiau diskurso instancijų (kurios irgi, aišku, toleruoja nutylėjimus), valdžios instancijų (kurių funkcija kartais yra draudimas), žinojimo instancijų (dėl kurių dažnai patenka į apyvartą įvairios klaidos ar sistemingi netikslumai); norėčiau parašyti šių instancijų ir jų transformacijų istoriją. Štai atrodo, kad šiuo požiūriu atlikta pirmoji apžvalga leidžia spręsti, jog nuo XVI amžiaus pabaigos sekso „įtraukimas į diskursą" nepatyrė apribojimų, priešingai, – pakluso besiplečiančiam kurstymo mechanizmui; kad veikiančios seksą techninės valdžios priemonės tarnavo ne griežtos atrankos principui, bet, priešingai, įvairioms seksualumo formoms skleisti ir diegti, ir kad valia žinoti nesuklupo prieš tabu, o užsispyrė – be abejo, daugybę kartų klysdama – kurti mokslą apie seksualumą. Kaip tik šiuos veiksmus – eidamas lyg ir paskui slopinimo hipotezę ir draudimo ar atmetimo faktus, į kuriuos ji kreipia – norėčiau dabar schemiškai apibūdinti, pradėdamas nuo kelių reikšmingų istorinių faktų.

II SKYRIUS

SLOPINIMO HIPOTEZĖ

1. Pabudimas diskursams

XVII amžius: tai esą slopinimo epochos pradžia, būdingo vadinamosioms buržuazinėms visuomenėms slopinimo, iš kurio mes galbūt dar neišsivadavome. Nuo tol įvardyti seksą esą tapo sunkiau ir rizikingiau. Tarsi tam, kad būtų realiai sutvardytas, iš pradžių reikėjo neleisti apie jį kalbėti, imti kontroliuoti laisvą jo judėjimą diskurse, išstumti jį iš pasakytų dalykų ir prislopinti žodžius, kurie pernelyg primena jo buvimą. Netgi patys šie draudimai sakytum baiminosi jį įvardyti. Netardama nė žodžio, naujųjų laikų drova esą pasiekusi, kad apie jį nekalbama žaidžiant vien kits į kitą nurodančiais draudimais: nebylystės, priverstos tylėti, įtvirtina tylą. Cenzūra.

Tačiau, stebint nesibaigiančias trijų paskutinių amžių transformacijas, tie dalykai atrodo visai kitaip: sekso klausimais regimas tikras diskursinis sprogimas. Čia reikia kai ką paaiškinti. Visai gali būti, kad vyko labai griežtas leistino žodyno valymas. Visiškai įmanoma, kad buvo nustatyti tikri užuominų ir metaforų retorikos kodeksai. Be abejo, naujos padorumo taisyklės perkošė žodžius: tai policinė pasakymų priežiūra. Sakymas taip pat kontroliuojamas: daug griežčiau buvo nurodyta, kur ir kada negalima apie tai kalbėti; kokiose situacijose, tarp kokių kalbančiųjų ir esant kokiems socialiniams santykiams; taip buvo nustatytos jei ne visiškos tylos, tai bent takto ir santūrumo sferos: pavyzdžiui, tarp tėvų ir vaikų, auklėtojų ir mokinių, šeimininkų ir tarnų. Beveik tikra, kad egzistavo visa apribojimų sistema. Ji integravosi į tą kalbos ir šnekos politiką – viena vertus, spontanišką, o kita vertus, suderintą, – kuri klasikinėje epochoje lydėjo socialinius perskirstymus.

Užtat diskursuose ir jų sferose viskas klostėsi beveik priešingai. Diskursai apie seksą – specifiniai, skirtingi ir savo forma, ir objektu – nesiliovė daugintis: nuo XVIII amžiaus diskursinės fermentacijos tempai smarkiai padidėjo. Šiuo atveju nesvarstau apie galimą „neleistinų" diskursų dauginimąsi, pažeidimo diskursus, kurie atvirai vadina seksą naujai įvertintos nekaltybės įžeidimu ar jai skirtomis patyčiomis; sugriežtinus padorumo taisykles, greičiausiai buvo gautas priešingas rezultatas: padažnėjo nepadorių šnekų ir jos buvo labai vertinamos. Tačiau svarbiausia – daugėjo diskursų apie seksą pačiuose valdžios baruose: institucijos kurstė apie tai kalbėti, ir kalbėti vis daugiau; valdžios instancijos geidė apie jį girdėti ir vertė seksą reikštis, aiškiai viską artikuliuojant ir be paliovos kaupiant detales.

Štai kad ir katalikų ganytojiška praktika bei atgailos sakramentas po Tridento Susirinkimo. Pamažu pridengiamas nuogumas klausimų, kuriuos formulavo išpažinčių instrukcijos ir kurių nemažai dar buvo paplitę XVII amžiuje. Dabar jau vengiama gilintis į detales, kurias tokie autoriai kaip Sanchezas arba Tamburinis ilgai laikė būtinomis, kad išpažintis būtų visapusiška: abipusė partnerių padėtis, priimtos pozos, gestai, prisilietimai, tikslus pasitenkinimo momentas – pedantiška paties lytinio akto apžvalga. Vis įsakmiau rekomenduojamas santūrumas. O dėl nusižengimų skaistybei, tai reikia didžiausio atsargumo: „Ši materija panaši į dervą, kuri, nors ir kaip ją vartytum, net jeigu tik norėtumei nukrėsti tolyn nuo savęs, vis viena palieka dėmes ir visada sutepa"*. Vėliau Alfonsas Liguoris pasiūlys pradėti – kad būtų galima, reikalui esant, tuo ir apsiriboti, ypač su vaikais – nuo „aplinkinių ir ne visai aiškių"** klausimų.

Tačiau galima kiek nori galąsti liežuvį. Prisipažinimų, liečiančių kūną, sfera nepaliaujamai plečiasi, nes visuose katalikiškuose kraštuose kontrreformacija siekia dažnesnių negu kartą per metus išpažinčių, nes ji bando įpiršti pedantiškos savianalizės taisykles. Ypač dėl to, kad ji skiria vis daugiau dėmesio atgailai – gal net kai kurių kitų nuodėmių sąskaita – už bet kokius pataikavimus kūnui: mintimis, troškimais, gašliais

---

* *P. Segneri.* L'Instruction du pénitent (vertimas į pranc. k., 1695), p. 301.

** *A. de Liguori.* Pratique des confesseurs (vertimas į pranc. k., 1854), p. 140.

įsivaizdavimais, gardžiavimusi malonumais, judesiais, jungiančiais sielą ir kūną, – visa tai nuo šiol, ir su visomis, beje, detalėmis, turi tapti žaidimu, kuriame susivienija išpažintis ir valdymas. Pagal naujus ganytojiškuosius nuostatus seksas turi būti įvardijamas ypač atsargiai; bet jo aspektus, koreliacijas, padarinius privalu sekti iki pačių subtiliausių atšakų: susimąstymą persmelkęs šešėlis, per ilgai sąmonėje užlaikytas vaizdas, neužkirstas kelias bendrininkauti kūno mechanikai ir lengvažiūrei dvasiai – visa tai turi būti išsakyta. Dviguba evoliucija mėgina paversti kūną visų nuodėmių želmeniu ir perkelti svarbiausią paties akto momentą į labai sunkiai suvokiamas ir formuluojamas troškimo miglas; tai yra blogis, persmelkiantis visą žmogaus esybę ir besireiškiantis slapčiausiomis formomis, todėl „stropiai ištyrinėkit visas savo sielos galias, atmintį, suvokimą, valią. Tiksliai ištirkite visus savo pojūčius... Dar kartą pasverkite visas savo mintis, visus ištartus žodžius ir kiekvieną savo veiksmą. Ištirkite net savo sapnus, norėdami sužinoti, ar būdraudami nedavėte jiems savo sutikimo... Pagaliau ar nemanote, kad tokioje jautrioje ir pavojingoje medžiagoje yra kažko smulkaus ir lengvabūdiško“*. Taigi įpareigotas ir dėmesingas diskursas privalo pereiti kūno ir sielos susijungimo linija, kiekvienu jos išlinkimu: nuodėmėje jis išryškina nepertraukiamas kūno gyslas. Prisidengiant kalba, kurią norima išgryninti taip, kad seksas joje daugiau nebūtų tiesiogiai įvardytas, juo ima rūpintis ir, sakytume, persekioti – diskursas, siekiantis jam nepalikti nei vienos slaptos kertelės, nei minutės atokvėpio.

Galbūt čia pirmą kartą iškyla – visuotinio suvaržymo forma – šis, toks būdingas šiuolaikiniams Vakarams, priesakas. Kalbu ne apie įsipareigojimą pripažinti nusižengimus sekso įstatymams, kaip to reikalauja tradicinė atgaila, bet apie beveik nepabaigiamą užduotį kalbėti, kalbėti sau ir kitam, ir kuo dažniau, apie visa, kas tik gali būti susiję su ta malonumų žaisme, tais nesuskaičiuojamais pojūčiais ir mintimis, kurie per kūną ir sielą yra kiek nors giminingi seksui. Šis sekso „įtraukimo į diskursą“ projektas susiformavo jau seniai, vienuoliškoje ir asketizmo tradicijoje. XVII amžius tai pavertė taisykle visiems. Sakysite, kad tikrovėje tai galėjo būti taikoma tik negausiam elitui, tuo tarpu

* *P. Segneri,* ten pat, p. 301–302.

daugybė tikinčiųjų, einančių išpažinties tik kelis kartus per metus, išvengė tokių sudėtingų priesakų. Tačiau neabejotinai yra svarbu tai, kad šis įsipareigojimas buvo iškeltas bent jau kaip idealas kiekvienam doram krikščioniui. Nustatytas imperatyvas: ne tik išpažinti įstatymui prieštaraujančius veiksmus, bet ir stengtis paversti savo troškimą – kiekvieną troškimą – diskursu. Jei tik įmanoma, niekas negali išvengti šio formulavimo, nors jam vartojami žodžiai ir būtų rūpestingai neutralizuoti. Krikščioniškieji ganytojai kaip fundamentalią pareigą įrašė užduotį, kad visa, kas turi ryšį su seksu, būtų perleista per begalinį žodžių malūną*. Kai kurie uždrausti žodžiai, padorūs posakiai, visokiausia žodyno cenzūra – visa tai galėjo būti tik antraeilės priemonės ar būdai šią priklausomybę paversti moraliai priimtina ir techniškai naudinga.

Būtų galima nubrėžti liniją, kuri eitų tiesiai nuo XVII amžiaus ganytojiškųjų nuostatų į tai, kas tapo jų projekcija literatūroje, beje, „skandalingoje" literatūroje. Sakyti viską, – kartoja dvasiniai vadovai, – „ne tik apie atliktus veiksmus, bet ir apie geidulingus prisilietimus, visus netyrus žvilgsnius, visokias nešvankias kalbas... kiekvieną mintį, kuriai buvo pritarta"**. De Sade'as perteikia priesaką žodžiais, kurie, regis, perrašyti iš traktatų, teikiančių dvasinės veiklos instrukcijas: „Reikia, kad jūsų pasakojimuose būtų kuo daugiau ir plačiau išdėstytų detalių; apie jūsų išpažintą aistrą, kiek ji susijusi su žmonių papročiais ir charakteriais, galime spręsti tik tuomet, jeigu nenuslepiate nė vienos aplinkybės; ir menkiausios smulkmenos be galo svarbios tam, ko mes laukiame iš jūsų pasakojimų"***. XIX amžiaus pabaigos *My Secret Life* (*Slaptasis gyvenimas*) anoniminis autorius dar klausė to paties priesako; aišku, bent jau išoriškai, jis buvo paprasčiausias ištvirkėlis; tačiau jam kilo mintis savo gyvenimą, kurį beveik ištisai paskyrė seksui, dubliuoti pačiu skrupulingiausiu kiekvieno jo epizodo apsakymu. Dėl to kartais atsiprašo, reikšdamas susirūpinimą jaunuolių auklėjimu, – tas pats, kuris išspausdino (tik keliais egzemplioriais) tuos vienuolika tomų, skirtų

* Reformuoti ganytojiškieji nuostatai, nors gerokai santūriau, taip pat nustatė sekso įtraukimo į diskursą taisykles. Tai aptarsime kitame tome – *Materija ir kūnas*.

** *A. de Ligouri.* Préceptes sur le sixième commandement (vertimas į pranc. k., 1835), p. 5.

*** *D. A. de Sade.* Les 120 journées de Sodome, Pauvert, I, p. 139–140.

savo seksualiniams nuotykiams, malonumams ir pojūčiams smulkiausiai aprašyti; greičiau galima juo patikėti tuomet, kai tekste praslysta grynojo imperatyvo balsas: „Pasakoju faktus taip, kaip jie vyko, ir tiek, kiek galiu prisiminti; tai visa, ką galiu padaryti"; „slaptame gyvenime negalima nieko praleisti; nėra nieko, dėl ko turėtų būti gėda (...), žmogiškos prigimties pažinimo niekada nėra per daug"*. Pasiteisindamas, kodėl jis visa tai aprašinėja, šis *Slaptojo gyvenimo* vienišius dažnai kalbėjo, kad visiškai aišku, jog ir pati keisčiausia jo praktika nesvetima tūkstančiams pasaulio žmonių. Ir vis dėlto pats keisčiausias iš minimų užsiėmimų buvo noras juos visus papasakoti labai smulkmeniškai, diena iš dienos – jau prieš gerą porą amžių šis principas įsismelkė į šiuolaikinio žmogaus sielą. Labiau būčiau linkęs į šį žmogų žiūrėti ne kaip į narsuolį, ištrūkusį iš to „viktorianizmo", kuris jam piršo tylą, o kaip į tiesioginį ir tam tikra prasme naiviausią atstovą daugiaamžių priesakų kalbėjimui apie seksą epochoje, kur vyravo – beje, daugiažodės, – santūrumo bei drovumo instrukcijos. Greičiau istoriniu įvykiu būtų galima laikyti „viktoriškojo puritonizmo" drovos apraiškas; šiaip ar taip, tai buvo netikėta aplinkybė, išrinktojo pozicija, taktinis posūkis didžiajame sekso įtraukimo į diskursą procese.

Greičiau šį niekam nežinomą anglą, o ne jo valdovę galima laikyti šiuolaikinės seksologijos istorijos centrine figūra, kuri didžia dalimi formuojasi kartu su krikščionių ganytojiškaisiais nuostatais. Žinoma, priešingai pastariesiems, mūsų autorius siekė sustiprinti savo pojūčius juos nusakančiomis detalėmis; kaip ir Sade'as, jis rašė, tikrąja tų žodžių prasme, „vien savo malonumui"; teksto rašymą ir redagavimą jis rūpestingai kaitaliojo su erotinėmis scenomis, kurios buvo ir jo kartojimas, ir tęsinys, ir stimulas. Tačiau pagaliau ir krikščioniškoji religijos praktika mėgino specialiomis priemonėmis paveikti geismą – jau vien visapusiškai ir rūpestingai jį įtraukdama į diskursą; tai buvo, aišku, atskyrimo ir užvaldymo priemonės, tačiau ir dvasinio atsivertimo, posūkio į Dievą, ir fizinio poveikio – palaimingo skausmo jausti kūne pagundos geluonį ir tam besipriešinančią meilę. Tai ir yra svarbiausia. Tai, kad Vakarų žmogui esą jau prieš tris amžius buvo skirta užduotis sakyti viską apie

* My Secret Life, perleista Grove Press, 1964.

savo seksą; tai, kad nuo klasikinio amžiaus vis didėjo ir stiprėjo diskursų apie seksą reikšmė; tai, kad iš šio skrupulingai analitiško diskurso laukta gausybės persikėlimo, suintensyvinimo, perorientavimo ir perkeitimo veiksmų – poveikio pačiam troškimui. Ne tik buvo praplėsta sritis to, ką galima pasakyti apie seksą, ir žmonės priversti ją vis plėsti; svarbiausia, seksui buvo priskirtas diskursas; priskirtas sudėtingas, su įvairiausiais efektais, mechanizmas, kurio negali paaiškinti vien santykis su draudžiančiuoju įstatymu. Cenzūra seksui? Greičiau buvo įrengta diskursų apie seksą gaminimo aparatūra, – vis daugiau diskursų, gebančių funkcionuoti ir turėti įtakos pačiam sekso valdymo menui.

Ši technika gal būtų ir toliau likusi susieta su krikščioniškojo dvasingumo likimu ar asmeniškų malonumų valdymo menu, jei nebūtų buvusi pagrįsta ir išaukštinta kitų mechanizmų. Ypač „visuomeninio intereso". Ne kolektyvinio jautrumo ar smalsumo, ne naujo mentaliteto, bet valdžios mechanizmų, kuriems funkcionuoti diskursas apie seksą – dėl priežasčių, apie kurias dar kalbėsime, – tapo labai svarbus. Apie XVIII amžių pradedama politiškai, ekonomiškai, techniškai kurstyti kalbėti apie seksą. Ir ne tiek bendros seksualumo teorijos forma, kiek analizės, sąskaitybos, klasifikacijos ir specifikacijos, kiekybinių ar priežastinių tyrinėjimų forma. Duoti sekso „apyskaitą", palaikyti diskursą apie jį ne vien moralinį, bet ir racionalų – tokia iškilo būtinybė, pakankamai nauja, kad pirmiausia nusistebėtų pati savimi ir bandytų pasiteisinti. Kaip protu grindžiamas diskursas galėtų kalbėti apie t a i ? „Retai kada filosofai kreipė pasitikintį žvilgsnį į šiuos dalykus, svyruojančius tarp pasibjaurėtino ir juokingo, kai vienu metu reikia vengti ir veidmainystės, ir skandalo"*. Praslinkus dar beveik amžiui, medicina, iš kurios buvo galima laukti, kad ji formuluos be nuostabos tai, kas jai privalu, vis dėlto ima klupti, kai tiktai ima kalbėti: „Šiuos faktus gaubiantis šešėlis, gėda ir pasišlykštėjimas, kuriuos jie sukelia, visais laikais tolino stebėtojų žvilgsnius (...) Ilgai svarsčiau, ar imti tyrinėti tokią atstumiančią sceną (...)"**. Svarbiausia yra ne visi šie skrupulai, reiškiamas „moralumas" ar veidmainystė, kuria galima juos įtarti, bet

* *Condorcet*, cituojama iš: *J.-L. Flandrin*. Familles, 1976.
** *A. Tardieu*. Étude médico-légale sur les attentats aux moeurs, 1857, p. 114.

pripažinta būtinybė juos įveikti. Apie seksą privalu kalbėti, privalu kalbėti viešai ir taip, kad kalbėjimas neapsiribotų dalijimu į leistina ir neleistina, net jeigu kalbėtojas pats yra tokios takoskyros šalininkas (ją nubrėžti ir bando šios iškilmingos ir užbėgančios už akių deklaracijos); apie jį reikia kalbėti kaip apie dalyką, kurio nedera taip paprastai teisinti arba toleruoti, bet kurį reikia valdyti, įbrukti į naudą nešančias sistemas, nukreipti į visuotinį gėrį, skatinti veikti optimaliai. Seksas yra ne tai, kas vien tik teisiama, bet tai, kam galima vadovauti. Jis priklauso nuo visuomenės tvarkymo pajėgų, reikalauja valdymo procedūrų; jis turi rūpėti analitiniams diskursams. XVIII amžiuje seksas tampa „policijos“ reikalu. Tačiau visapusiška ir griežčiausia prasme, kuri buvo anuomet teikiama šitam žodžiui, – tai ne netvarkos slopinimas, bet kolektyvinių ir individualių pajėgų suderintas ugdymas: „Išmintingomis tvarkos taisyklėmis stiprinti ir puoselėti valstybės vidinę galią. Kadangi šią galią parūpina ne vien respublika apskritai ir kiekvienas jos narys, bet ir gabumai bei talentai visų jai priklausančiųjų, tai peršasi išvada, kad policija turi visapusiškai rūpintis šiais turtais, juos priversdama tarnauti visuotinei laimei. Tačiau šį tikslą ji gali pasiekti tik turėdama žinių apie visas šias vertybes“*. Sekso policija yra ne griežti draudimai, bet būtinybė reguliuoti seksą, panaudojant naudingus ir viešus diskursus.

Štai tik keli pavyzdžiai. XVIII amžiuje viena didžiausių valdžios technikos naujovių buvo staiga iškilusi sąvoka „gyventojai“, kaip ekonominė ir politinė problema: gyventojai – tai turtas, gyventojai – tai darbo rankos arba galėjimas dirbti, gyventojams būtina pusiausvyra tarp natūralaus jų prieauglio ir išteklių, kuriais disponuojama. Vyriausybės pastebi, kad susiduria ne su paprastais valdiniais, netgi ne su „liaudimi“, bet su „gyventojais“, kurie reiškiasi specifiniais būdais ir kuriems būdingi kintamieji dydžiai: gimstamumas, mirštamumas, gyvenimo trukmė, vaisingumas, sveikatos būklė, susirgimų dažnumas, mitybos forma ir gyvenimo sąlygos. Visi šie kintamieji dydžiai yra gyvenimui būdingų veiksmų ir institucijoms būdingų poveikio priemonių susikirtimo taške: „Gyventojų skaičius valstybėse didėja ne pagal natūralaus prieauglio

* *J. von Justi.* Éléments généraux de police (vertimas į pranc. k., 1769), p. 20.

progresiją, bet priklausomai nuo pramonės lygio, nuo įvairių gamybos šakų ir institucijų (...) Žmonės dauginasi kaip žemės vaisiai ir proporcingai pelnui bei ištekliams, kuriuos įgyja dirbdami"*. Tokios ekonominės ir politinės gyventojų problemos centre atsiduria seksas: reikia tirti gimstamumo procentą, vedybinį amžių, teisėtus ir neteisėtus gimimo atvejus, ankstyvus lytinius santykius ir jų dažnumą, būdus, kaip juos paversti produktyviais arba steriliais, celibato arba draudimų padarinius, kontraceptinių priemonių įtaką – tų žymiųjų „pražūtingų paslapčių", apie kurias demografai dar Revoliucijos išvakarėse žinojo, kad jos jau įprastos kaimo žmonėms. Išties jau seniai teigiama, kad jeigu šalis nori būti turtinga ir galinga, ji turi turėti daug gyventojų. Tačiau pirmą kartą, bent jau kaip pastovų faktorių, visuomenė nurodo, kad jos ateitis ir jos turtai yra susieti ne tik su piliečių skaičiumi ir dorybėmis, ne tik su šeimos kūrimo taisyklėmis ir pačių šeimų formavimu, bet ir su tuo būdu, kuriuo kiekvienas naudojasi seksu. Nuo ritualinio susikrimtimo dėl turtingųjų, viengungių ir laisvamanių bevaisio ištvirkavimo pereinama prie diskurso, kuriame gyventojų elgesys sekso srityje tampa analizės objektu ir tikslu, dėl kurio verta diskutuoti; nuo aiškiai populistinių merkantilizmo epochos tezių pereinama prie subtilesnių ir geriau apskaičiuotų mėginimų reguliuoti, kurie, priklausomai nuo tikslų ir esant būtinam reikalui, svyruos arba gimstamumo, arba pasipriešinimo jam kryptimi. Gyventojų politinės ekonomijos fone formuojasi visas sekso apraiškų stebėjimo tinklas. Biologijos ir ekonomikos sankirtoje gimsta seksualinio elgesio, jo apibrėžimo ir padarinių analizė. Pasirodo ir tokių sistemingų kampanijų, kurios, be tradicinių būdų – moralinių ir religinių pamokymų, fiskalinių priemonių, – mėgina seksualinį porų elgesį paversti kažkokia suderinta ekonomine ir politine veikla. XIX ir XX amžių rasizmas čia suras vieną kitą savo šaknį. Tegu valstybė žino, kokia yra padėtis sekso srityje ir kaip piliečiai juo naudojasi, bet tegu ir kiekvienas sugeba pats kontroliuoti, kaip jis juo naudojasi. Tarp valstybės ir individo atsiradusiame žaidime seksas tapo užstatu, ir viešu užstatu; į žaidimą pateko visas raizginys diskursų, žinių, tyrimų ir priesakų.

---

* *C.-J. Herbert.* Essai sur la police générale des grains, 1753, p. 320–321.

Tokia pati padėtis susiklostė ir vaikų sekso srityje. Dažnai sakoma, kad klasikinė epocha jį užtemdė taip, kad jis negalėjo išsivaduoti iki pat *Trijų apybraižų* mažojo Hanso ir jo išganingo nerimo. Tiesa, kad ankstesnė kalbos laisvė tarp vaikų ir suaugusiųjų ar mokinių ir mokytojų galėjo išnykti. Joks XVII amžiaus pedagogas nebūtų ėmęs viešai, kaip Erazmas savo *Dialoguose,* patarinėti mokiniui, kaip pasirinkti gerą prostitutę. Ir garsus juokas, taip ilgai ir, regis, visose socialinėse klasėse lydėjęs ankstyvąjį vaikų seksualumą, pamažu nutilo. Tačiau tai vis dėlto nebuvo besąlygiškas ir paprastas nutildymas. Greičiau jau naujas diskursų režimas. Apie seksą kalbama ne mažiau, o priešingai. Tačiau kalbama kitaip; kalba kiti žmonės, remdamiesi kitu požiūriu ir norėdami kitų rezultatų. Pati tyla, dalykai, apie kuriuos atsisakoma kalbėti arba kuriuos draudžiama įvardyti, santūrumas, kurio reikalaujama iš kai kurių pašnekovų, – visa tai yra ne tiek absoliuti diskurso riba, kita pusė, nuo kurios jis esą atskirtas atšiauria siena, bet elementai, funkcionuojantys šalia pasakytų dalykų, su jais kartu ir jų atžvilgiu suderintų strategijų sistemoje. Šiuo atveju neverta binariškai skaidyti to, kas pasakyta, ir to, kas nepasakyta; reikėtų pamėginti apibrėžti įvairius būdus, kaip to nepasakyti; kaip pasiskirsto tie, kurie gali ir kurie negali apie tai kalbėti, koks yra leistinas diskurso tipas arba kokios santūrumo formos reikalaujama iš vienų ir iš kitų. Nėra vienos tylos, bet yra tylėjimo būdai – sudedamoji diskursą kertančių ir jį varžančių strategijų dalis.

Štai kad ir XVIII amžiaus koležai. Apskritai gali susidaryti įspūdis, kad apie seksą čia tarsi nekalbama. Tačiau pakanka žvilgtelėti į architektūrinį ansamblį, į disciplinos ir visos vidinės organizacijos nuostatas – pamatysime, kad sekso klausimas nuolatos iškyla. Statybininkai pagalvojo apie tai ir išreiškė aiškia forma. Organizatoriai į jį nuolatos kreipia dėmesį. Visi, kurie bent kiek turi valdžios, privalo nuolatos budėti; budrumą palaiko įvairūs potvarkiai, atsargumo priemonės, nuobaudų ir atsakomybių dermė. Klasės erdvė, stalų forma, poilsio kiemelių sutvarkymas, miegamųjų išplanavimas (su pertvaromis ar be, su užuolaidomis ar be jų), numatyti potvarkiai sekti, kaip pasiruošiama miegoti ir kaip miegama, – visa tai plačiausiai siejama su vaikų

seksualumu*. Tai, ką būtų galima pavadinti vidiniu įstaigos diskursu – kalba, kurios ji pati laikosi ir kuri cirkuliuoja tarp žmonių, palaikančių jos funkcionavimą, – didžia dalimi remiasi oficialia nuostata, kad egzistuoja toks seksualumas: ankstyvas, aktyvus, nuolatos besireiškiantis. Tačiau dar daugiau: XVIII amžiuje koležo mokinių seksas – beje, ypatingesnis negu apskritai paauglių – tapo visuomenine problema. Gydytojai kreipiasi į įstaigų direktorius ir dėstytojus, bet išsako savo nuomonę ir šeimoms; pedagogai kuria projektus, kuriuos siūlo valdžios atstovams; mokytojai ima glaudžiau bendrauti su mokiniais, pateikia jiems rekomendacijas, sudarinėja ištisas pamokymų, moralinių ar medicininių pavyzdžių knygas. Apie koležo mokinį ir jo seksą atsiranda vis daugiau instrukcijų, pamokymų, pastabų, medicininių patarimų, klinikinių atvejų, reformos schemų, planų idealioms įstaigoms. Basedowo ir vokiečių „filantropinio“ judėjimo dėka paauglių seksas gana plačiai aptariamas. Saltzmannas net suorganizavo eksperimentinę mokyklą, pasižyminčią tuo, kad sekso kontrolė ir seksualinis auklėjimas čia buvo taip gerai apgalvoti, jog universali jaunystės nuodėmė niekada neturėjo pasireikšti. Visų šių priemonių apsuptas, vaikas neturėjo likti vien nebyliu ir nesąmoningu suaugusiųjų suderintų pastangų objektu; jam buvo priskirtas tam tikras protingas, ribotas, kanoniškas ir realus diskursas apie seksą – tam tikra diskursinė ortopedija. Tai gali pailiustruoti 1776 metų gegužyje Filantropine suorganizuota didžiulė šventė. Tai buvo pirmas iškilmingas bandymas susieti paauglių seksą ir protingą diskursą mišria egzamino, literatūrinio konkurso, prizų teikimo ir medicininės apžiūros forma. Norėdamas pademonstruoti, kokią gali atnešti sėkmę mokiniams teikiamas seksualinis auklėjimas, Basedowas sukvietė visas

---

* *Policijos reglamentas licėjams* (1809).

„67 straipsnis. Pamokų ir pamokų ruošos metu privalo visada budėti mokytojas – prižiūrėtojas, kuriam pavesta rūpintis tvarka koridoriuose; esant reikalui, išėjusiems iš klasės mokiniams jis turi drausti sustoti ir būriuotis.

68. Po vakarinės maldos mokinius reikia nuvesti atgal į miegamuosius, kur mokytojai privalo juos tuojau pat suguldyti.

69. Patys mokytojai gali atsigulti tik tada, kai bus įsitikinę, jog kiekvienas mokinys guli savo lovoje.

70. Lovos turi būti atskirtos viena nuo kitos dviejų metrų aukščio pertvaromis. Miegamieji per naktį turi būti apšviesti“.

Vokietijos garsenybes (Goethe buvo vienas iš nedaugelio atmetusių kvietimą). Prieš susirinkusią publiką vienas mokytojas, Wolke, pateikia mokiniams iš anksto parinktus klausimus apie sekso, gimimo, giminės pratęsimo paslaptis; prašo pakomentuoti graviūras, vaizduojančias nėščią moterį, porelę, lopšį. Gaunami mokslingi atsakymai, atsakinėjama nesigėdijant ir nesivaržant. Mokinių neblaško jokie nešvankūs juokeliai – nebent jie pasigirsta suaugusiųjų pusėje – šie vaikiškesni už pačius vaikus, ir Wolke griežtai juos subara. Pagaliau visi ploja šiems išpūstažandžiams berniūkščiams, kurie, pasiremdami savo bukliu išmanymu, pina suaugusiesiems diskurso ir sekso girliandas.*

Būtų netikslu teigti, kad pedagoginė institucija masiškai piršo tylą apie vaikų ir paauglių seksą. Priešingai, nuo XVIII amžiaus ji daugino diskurso apie seksą formas; ji nustatė jam įvairius įdiegimo taškus, užkodavo turinius ir nurodė būrį žmonių, turinčių teisę apie jį kalbėti. Kalbėti apie vaikų seksą, priversti apie jį kalbėti auklėtojus, gydytojus, administratorius ir tėvus arba jiems apie jį kalbėti, versti kalbėti pačius vaikus, įtraukiant juos į diskursus, kurie tai į juos kreipiasi, tai apie juos kalba, tai jiems perša kanonišką išmanymą, tai formuoja jiems neprieinamą žinojimą – visa tai leidžia susieti valdžios stiprinimą su diskurso dauginimu. Nuo XVIII amžiaus vaikų ir paauglių seksas tapo svarbiu užstatu, apie kurį sukasi nesuskaičiuojami instituciniai mechanizmai ir diskursinės strategijos. Visiškai gali būti, kad iš suaugusiųjų ir iš pačių vaikų buvo atimtas tam tikras būdas apie jį kalbėti; kad šis būdas buvo diskvalifikuotas kaip tiesioginis, aštrus, šiurkštus. Tačiau tai buvo tik priešinga nuomonė ir galbūt kitų diskursų funkcionavimo sąlyga; gausių, susipinančių, subtiliai hierarchizuotų diskursų, kurie visi buvo išdėstyti apie valdžios santykių piramidę.

Būtų galima paminėti nemažai ir kitų židinių, kurie nuo XVIII ar nuo XIX amžiaus ėmė veikti tam, kad sužadintų diskursus apie seksą. Pirmiausia tai medicina su jos „nervų ligomis“, paskui – psichiatrija, kuri ėmėsi ieškoti ligos priežasčių tarp „kraštutinumų“, gilintis į onanizmo, paskui – nepasitenkinimo, dar toliau – „gudravimų, siekiant išvengti vaisingumo“, atvejus, ypač kai priskiria sau visą seksualinių

* *J. Schummel.* Fritzens Reise nach Dessau (1776), cituojama iš: *A. Pinloche.* La Réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII siècle, 1889, p. 125–129.

iškrypimų sritį; taip pat baudžiamoji teisė, jau seniai turinti reikalų su seksualumu, ypač „stambiųjų“ ir prieštaraujančių žmogaus prigimčiai nusikaltimų forma, tačiau maždaug XIX amžiaus vidury krypstanti į smulkių pasikėsinimų, nereikšmingų įžeidimų, negrėsmingų iškrypimų detalų nagrinėjimą; pagaliau visos tos visuomenės kontrolės formos, kurios plėtojasi praėjusio amžiaus pabaigoje ir kurios filtruoja porų, tėvų ir vaikų, pavojingų paauglių ir paauglių, atsidūrusių pavojuje, seksualumą, bandydamos apsaugoti, išskirti, perspėti, signalizuodamos visur apie pavojus, žadindamos visuotinį dėmesį, nustatydamos įvairias diagnozes, kaupdamos ataskaitas, organizuodamos terapijos seansus, – visa tai skleidžia diskursus apie seksą, sustiprina nesibaigiančio pavojaus įsisąmoninimą, o tai savo ruožtu skatina apie jį kalbėti.

Vieną 1867 metų vasaros dieną vienas Lapkuro miestelio žemės ūkio darbininkas, silpnaprotis, tai vienų, tai kitų nusamdomas sezono darbams, tai šen, tai ten pamaitintas atsidėkojant už prasčiausią darbą arba ir iš gailesčio, miegantis daržinėse ir arklidėse, įskundžiamas, jog galulaukėje jis pasiglamonėjo su maža mergaite; tai jis buvo daręs jau anksčiau, nes buvo matęs taip darančius miestelio berniūkščius; dažnai pamiškėje ar kelio, vedančio į Sen Nikola, griovyje buvo žaidžiamas žaidimas, pavadintas „surūgusiu pienu“. Taigi mergaitės tėvai jį įskundė miestelio merui, meras įdavė žandarams, žandarai nuvedė pas teisėją, šis jį apkaltino ir paskyrė pirmiau vieno, o paskui dviejų gydytojų ekspertizę; šie parašė ir paskelbė savo ataskaitą. Kas yra svarbaus šioje istorijoje? Tai jos nereikšmingumas; tai, kad šitokia miestelių sekso kasdienybė, šitokie nereikšmingi pasismaginimai krūmuose galėjo vienu metu tapti ne tik kolektyvinės netolerancijos, bet ir juridinių veiksmų, medikų įsikišimo, dėmesingo klinikinio tyrimo ir visos teorijos parengimo objektu. Svarbu tai, kad imta visaip tirti šį personažą, iki tol buvusį neatskiriama valstiečių gyvenimo dalimi: matuoti jo kaukolę, studijuoti veido kaulų santvarą, tikrinti visą anatomiją tam, kad būtų aptiktos numanomos degeneracijos žymės; jį vertė kalbėti, klausinėjo apie mintis, polinkius, įpročius, pojūčius, sprendimus. Svarbu ir tai, kad pagaliau, nepripažinę jokio teisinio pažeidimo, nusprendė jį paversti grynu medicinos ir apskritai mokslo objektu, kurį dera iki gyvenimo pabaigos uždaryti į Marvilio ligoninę, taip pat supažindinti su juo, detalios analizės būdu, visą mokslo pasaulį. Galima derėtis, kad

tuo pat metu Lapkuro mokytojas liepė miestelio mažyliams gražiai kalbėti ir garsiai nešnekėti apie visus šiuos dalykus. Aišku, kaip tik tai buvo viena iš sąlygų, kad žinojimo ir valdžios institucijos galėtų pridengti šį mažytį kasdienį spektaklį savo iškilmingu diskursu. Ir štai dėl šių nuo amžių pažįstamų gestų, dėl šių beveik neslepiamų malonumų, kuriais kaimo kvaileliai dalijasi su pradedančiais bręsti vaikais, mūsų visuomenė – be abejonės, pirmoji istorijoje – skyrė visą priemonių arsenalą diskursui gaminti, analizuoti ir pažinti.

Tarp ištvirkėlio anglo, azartiškai aprašinėjusio slaptas savo gyvenimo keistenybes, ir šio miestelio naivuolio, mokėjusio po keletą su mergaitėms už meilias paslaugas, kurias vyresnės mergaitės atsisakinėjo jam teikti, be abejonės, yra giluminis ryšys: šiaip ar taip, einant nuo vieno kraštutinumo prie kito, seksas tapo kažkuo tokiu, apie ką reikia kalbėti, išsamiai aptarinėti, vadovaujantis diskursų mechanizmais, kurių kiekvienas skirtingas, bet būtinai savaip prievartinis. Ar tai būtų subtilus paslapties išsipasakojimas, ar vieša apklausa auditorijoje, apie rafinuotą arba kaimišką seksą turi būti pasakyta. Kažkokiam dideliam įvairiaformiam priesakui privalo paklusti ir anonimas anglas, ir vargšas Lotaringijos valstietis, kuris, beje, istorijos valia, buvo vadinamas Jouy.

Nuo pat XVIII amžiaus seksas nesiliovė provokavęs tam tikrą visuotinį diskursinį dirglumą. Tie diskursai apie seksą plito ne ignoruojant valdžią ar pasisakant prieš ją, bet kaip tik ten, kur ji reiškėsi ir kaip jos veiklos būdas; visur buvo raginama apie tai kalbėti, visur buvo įrengti pasiklausymo ir užrašymo mechanizmai, visur buvo skatinamos stebėjimo, apklausos ir formulavimo procedūros. Seksas išvaromas iš savo slaptavietės, jam primetama diskursinė egzistencija. Nuo pavienio imperatyvo, įpareigojančio kiekvieną savo seksualumą paversti nuolatiniu diskursu, iki įvairiausių mechanizmų, kurie, remdamiesi potvarkiais ekonomikos, pedagogikos, medicinos, teisės srityse, skatina, švarina, tvarko diskursą apie seksą, teikia institucijos statusą visam tam daugiažodžiavimui, kurį išreikalavo ir suorganizavo mūsų civilizacija. Gal joks kitas visuomenės tipas niekada nebuvo sukaupęs per santykinai trumpą istoriją tokios daugybės diskursų apie seksą. Atrodytų, kad mes apie jį kalbame daugiau negu apie bet ką kita; aistringai šią užduotį vykdome; tikiname save, pasitelkę keistus sąžinės priekaištus, kad niekuomet nekalbame apie jį pakankamai, kad esame per daug drovūs ir

baikštūs, kad iš inercijos ir paklusnumo slepiame nuo savęs, kas taip akivaizdu, jog net akina, ir kad mums visuomet išsprūsta tai, kas svarbiausia, tad vėl tenka leistis į to svarbiausiojo paieškas. Visiškai gali būti, kad labiausiai neišsemiama ir labiausiai neabejinga seksui kaip tik yra mūsų visuomenė.

Tačiau, kaip rodo ši pirmoji apžvalga, susiduriame ne su kokiu v i e n u diskursu apie seksą, o su daugybe diskursų, kuriuos gamina daugelis mechanizmų, funkcionuojančių įvairiose institucijose. Kūno temai ir atgailos praktikai viduramžiai skyrė gana griežtai unifikuotą diskursą. Per pastaruosius amžius toji santykinė vienovė buvo išardyta, išsklaidyta, suskirstyta į daugybę atskirų potencialių diskursų, įgijusių formą demografijoje, biologijoje, medicinoje, psichiatrijoje, psichologijoje, taip pat moralės, pedagogikos, politikos kritikos srityse. Dar daugiau: tvirti saitai, jungę vieną su kita moralinę teologiją geismo klausimu ir išpažinimo būtinybę (teorinį diskursą apie seksą ir jo formulavimą pirmuoju asmeniu), šie saitai buvo jeigu ne nutraukti, tai bent atpalaiduoti ir tapo įvairesni: tarp sekso virsmo objektyvia realybe racionaliuose diskursuose ir veiksmo, kuris skatino kiekvieną papasakoti apie savo seksą, nuo pat XVIII amžiaus susikūrė plati įtampos zona, kupina daugelio konfliktų, pastangų juos sureguliuoti, pakartotinų bandymų diskursą perrašyti. Taigi apie šį diskursų tobulinimą dera kalbėti ne vien pažymint patį diskursų išplitimą; čia greičiau reikia įžiūrėti išplitimą židinių, iš kurių sklinda diskursai, tų židinių formų įvairovę ir sudėtingą juos jungiančio tinklo išsiskleidimą. Svarbu ne vienpusiškas rūpestis, kaip seksą užslėpti, ne visuotinė mūsų kalbos skaistybė – tai, ką demonstruoja trys paskutinieji mūsų amžiai, o įvairovė, didelis išplitimas mechanizmų, išrastų, kad apie tai kalbėtume, ragintume apie tai kalbėti, kad seksas pats apie save kalbėtų, kad klausytume, užregistruotume, perrašytume ir paskleistume, kas apie jį pasakyta. Seksą užgožė įvairūs speficiniai ir prievartiniai būdai jam įtraukti į diskursą: ar tai visa apimanti cenzūra, kurios ištakos glūdi padorioje kalbinėje raiškoje, mums įpirštoje klasikinės epochos? Greičiau tai – daugiaformis ir nuolatinis raginimas diskursui.

Kiti, aišku, paprieštaraus teigdami, kad diskursui apie seksą prireikė tokios gausybės paskatų ir prievartinių mechanizmų dėl to, kad visuotiniu mastu viešpatavo tam tikras fundamentalus draudimas; vien

griežtai apibrėžti poreikiai – ekonominė būtinybė, politinė nauda – galėjo šį draudimą panaikinti ir atverti diskurso apie seksą prieigas, kaip ir anksčiau ribotas ir rūpestingai užkoduotas; ar tiek kalbėti apie seksą, įrengti tiek mechanizmų, verčiančių apie jį kalbėti tik paklūstant aiškiai nurodytoms sąlygoms, – argi tai neįrodo, kad seksas vis dėlto laikomas paslaptyje ir stengiamasi iš visų jėgų ir toliau jį ten laikyti? Betgi reikėtų patyrinėti pačią šią tokią dažną temą – kad seksas yra už diskurso ribų ir, tik įveikus vieną iš kliūčių, atskleidus bent vieną paslaptį, gali atsiverti jo link vedantis kelias. Ar ši tema nėra sudedamoji dalis draudimo, kuriuo sužadinamas diskursas? Ar ne tam, kad paragintume apie tai kalbėti ir vis atnaujinti tą kalbėjimą, verčiame jį mirgėti ant išorinės bet kurio aktualaus diskurso ribos kaip paslaptį, kurią būtina išstumti iš slaptavietės, kaip dalyką, apie kurį neteisėtai nutylima ir kurį yra sunku ir privalu, pavojinga ir svarbu išsakyti? Nereikia pamiršti, kad krikščioniškoji religinė praktika, seksą paversdama tuo, ką pirmiausia dera prisipažinti, jį visuomet pristatydavo kaip bauginančią paslaptį: dalyką ne tokį, kuris atkakliai reiškiasi, bet tokį, kuris visur slepiasi, klastingą esimą, kuriam rizikuojame likti kurti – toks tylus ir dažnai pasikeitęs yra jo balsas. Sekso paslaptis, aišku, nėra toji fundamentali realybė, kurios atžvilgiu išsidėstę visi raginimai apie tai kalbėti – nesvarbu, ar jie ketintų paslaptį panaikinti, ar kokiu nors neaiškiu būdu vėl ją atnaujintų pačia kalbėjimo maniera. Greičiau susiduriame su tema, kuri yra paties šių raginimų mechanizmo sudedamoji dalis: būdas suteikti formą poreikiui apie tai kalbėti, savotiška pasakėčia, reikalinga nuolat besidauginančiai diskursų apie seksą sistemai. Šiuolaikinėms visuomenėms būdinga ne tai, kad jos pasmerkė seksą tūnoti šešėlyje, o tai, kad pačios pasmerkė save nuolatos apie jį kalbėti, versdamos jį vertinti kaip p a s l a p t į.

2. Perversijų įdiegimas

Galimas prieštaravimas: būtų klaidinga konstatuoti vien kiekybinį diskursų daugėjimą, tik kažkokį grynąjį augimą, lyg būtų nesvarbu, kas tais diskursais pasakoma, tarsi faktas, kad apie seksą kalbama, būtų svarbesnis už liepiamąsias formas, kurios kalbėjimu jam primetamos. Argi

šis sekso įvedimas į diskursą nėra suderintas su užduotimi išguiti iš realybės seksualumo formas, nepajungtas griežtai gamybos ekonomikai: sakyti „ne" veiklai, kuri neturi tikslo apsivaisinti, atsisakyti malonumų iš šalies, apriboti ar pašalinti praktiką, nesiekiančią giminės pratęsimo? Kiek prireikė diskursų, kad padaugėtų juridinių nuosprendžių už smulkius nukrypimus; kad netvarkingas seksualinis gyvenimas būtų įvertintas kaip proto liga; kad nuo vaikystės iki senatvės būtų nustatyta seksualinio vystymosi norma, o visi įmanomi nukrypimai būtų rūpestingai apibūdinti; kad būtų organizuota visapusiška pedagoginė kontrolė ir medicininė slauga; kad pačioms menkiausioms fantazijoms reikšti moralistai, ypač gydytojai, sutelktų visą pompastišką šlykštybių žodyną: argi ne įspūdingas skaičius priemonių skirtas tam, kad dėl seksualumo, nukreipto vaikams gimdyti, būtų „suvirškinti" visi kiti bevaisiai malonumai? Ar visas šis plepus dėmesys, kurio padedami jau du ar trys amžiai keliame triukšmą dėl seksualumo, nėra skatinamas vieno elementaraus rūpesčio: užtikrinti, kad būtų apgyvendintos teritorijos, atgaminta darbo jėga, kad būtų atnaujinta socialinių santykių forma; žodžiu, nustatyti ekonomiškai naudingą ir politiškai konservatyvų seksualumą?

Dar nežinau, ar toks yra galutinis tikslas. Aišku tik viena – ne redukcijos būdu mėginta tai pasiekti. XIX amžius, kaip ir XX amžius, buvo greičiau dauginimosi epocha: seksualumo sklaidos, kai kurių jo formų tvirtėjimo, įvairių „perversijų" įdiegimo metas. Mūsų epocha inicijavo seksualinį heterogeniškumą.

Iki XVIII amžiaus pabaigos trys aiškiai suformuluoti kodeksai – be taisyklių, kurias padiktavo įpročiai, ir suvaržymų, kuriuos formavo visuomenės nuomonė, – vadovavo seksualinei praktikai: kanoninė teisė, krikščionių ganytojiškieji nuostatai ir civilinis įstatymas. Kiekvienas jų savaip fiksavo leistino ir neleistino takoskyrą. Vis dėlto visus juos apibrėžė santuokiniai ryšiai: sutuoktinio pareiga, gebėjimas ją įvykdyti, būdas, kaip ji buvo atliekama, ją lydintys reikalavimai ir prievartos priemonės, nereikalingos ar nepadorios glamonės, kurioms ji davė dingstį, jos produktyvumas ar būdas, kaip paversti seksą steriliu, momentai, kai to būtinai reikia (pavojingi nėštumo periodai ir maitinimas krūtimi, gavėnios draudimų ar susilaikymų metas), seksualinių santykių dažnumas ir retumas – visa tai labiausiai ir buvo apgaubta priesakų. Sutuoktinių

seksą persekiojo taisyklės ir patarimai. Santuokiniai ryšiai buvo kaitriausias suvaržymų židinys; būtent apie juos pirmiausia buvo kalbama; būtent jie turėjo būti detaliai aiškinami. Jie buvo labiausiai prižiūrimi: nevisavertiškumo atveju buvo viešinami ir turėjo pasiteisinti liudytojo akivaizdoje. Tuo tarpu visi „likusieji" atvejai buvo kur kas miglotesni: ar galvotume apie neaiškų „sodomijos" statusą, ar apie abejingumą vaikų seksualumui.

Be to, visuose šiuose kodeksuose nukrypimai nuo santuokinio gyvenimo taisyklių buvo neatsiejami nuo nusižengimų reprodukavimo srityje. Santuokinių ryšių nutraukimas ar neįprastų malonumų ieškojimas buvo vienodai smerkiami. Į sunkių nuodėmių, besiskiriančių tik savo reikšme, sąrašą pateko ištvirkavimas (nesantuokiniai ryšiai), svetimavimas, pagrobimas, dvasinė ar fizinė kraujomaiša, taip pat sodomija arba abipusės „glamonės". Tuo tarpu teismai sėkmingai galėjo teisti ir už homoseksualumą, ir už neištikimybę, už vedybas be tėvų sutikimo ar už gyvuliškumą. Pilietinei teisei, kaip ir religinei, svarbu buvo neteisėtumas apskritai. Be abejo, tai, kas ėjo „prieš gamtą", buvo pažymėta kaip ypatinga niekšybė. Tačiau ji buvo suvokiama tik kaip blogiausia „neteisėtumo" forma; ir ji taip pat laužė dekretus – tiek pat šventus, kaip ir tuos, kurie buvo susiję su vedybomis ir kurie buvo nustatyti tam, kad prižiūrėtų tvarką ir esybių užmačias. Seksui skirti draudimai iš esmės buvo juridinės prigimties. O ta „prigimtis", kuria jie dažnai rėmėsi, vėlgi buvo tam tikra teisė. Ilgą laiką hermafroditai buvo nusikaltėliai arba nusikaltimo atžalos, nes jų anatominė sandara, pats jų esimas trikdė įstatymą, skiriantį lytis ir prisakantį jų susijungimą.

XVIII ir XIX amžiaus diskursinis sprogimas lėmė du šios sistemos, paremtos įteisinta sąjunga, pakitimus. Pirmiausia tai išcentrinis judėjimas heteroseksualinės monogamijos atžvilgiu. Žinoma, praktinės veiklos bei malonumų laukas ir toliau su ja susietas kaip su savo vidine taisykle. Tačiau apie tai kalbama vis mažiau, bent jau kas kartą santūriau. Atsisakoma vaikytis porelės paslapčių; iš jos nebereikalaujama diena iš dienos save išreikšti žodžiais. Teisėta pora, turinti reguliarius seksualinius santykius, turi teisę į didesnį slaptumą. Ji nori, kad tai taptų norma, galbūt griežtesne, bet ir tylesne. Ir priešingai, vis labiau imama domėtis vaikų, bepročių ir nusikaltėlių seksualumu; malonumais tų, kurie nemyli kitos lyties asmenų; svajonėmis, įkyriomis mintimis, nereikšmingomis

manijomis ir didelėmis aistromis. Dabar atėjo eilė visoms toms kadaise vos pastebimoms figūroms išeiti į priekį ir, tarus žodį, tegu ir sunkiai prisipažinti, kad jos tokios yra. Aišku, dėl to jos bus smerkiamos ne mažiau. Tačiau jų klausomasi; ir jei atsitinka, kad vėl susidomima tvarkingu seksualumu, tai tik kaip antraeiliu dalyku, darant grįžtamąjį judesį, atsispyrus nuo šių periferinių seksualumo formų.

Iš čia – „antgamtiško" matmens išskyrimas seksualumo lauke. Lyginant su kitomis smerkiamomis formomis (o jos tokios yra vis mažiau ir mažiau), kaip svetimavimas ir pagrobimas, jis įgyja autonomiją: vesti artimą giminaitę ar užsiimti sodomija, suvilioti vienuolę ar praktikuoti sadizmą, apgaudinėti žmoną ar prievartauti lavonus – tai jau dabar iš esmės skirtingi dalykai. Sritis, kurią draudžia šeštasis Dievo įsakymas, ima skaidytis. Savo ruožtu civilinės teisės srityje suyra neaiški „ištvirkavimo" kategorija, daugiau negu amžių buvusi viena dažniausių administracinio įkalinimo priežasčių. Iš jos likučių iškyla, viena vertus, teisėtvarkos (ar moralės) pažeidimai, susiję su santuoka ir šeima, o kita vertus – pasikėsinimai į gamtos nustatytą tvarką, kuriuos įstatymas, beje, puikiausiai gali sankcionuoti). Galbūt čia slypi viena iš priežasčių tokio Don Žuano prestižo, kurio trys amžiai nepajėgė nuslopinti. Už didžiojo santuokos taisyklių laužytojo – žmonų pagrobėjo, nekaltų mergelių gundytojo, užtraukiančio gėdą šeimoms, įžeidinėjančio vyrus ir tėvus – iškyla kitas personažas: tas, kurį prieš jo paties valią yra persmelkusi tamsi sekso beprotybė. Už ištvirkėlio – iškrypėlis. Jis sąmoningai laužo įstatymus, bet tuo pat metu kažkas – tarsi išklydusi iš kelio prigimtis – jį neša tolyn nuo bet kokio natūralumo; jo mirtis – tai momentas, kai antgamtiškas jo nusikaltimo ir bausmės sugrįžimas kertasi su bėgimu į „antigamtą". Don Žuano egzistencija, iškilusi ant ribos dviejų didžiųjų taisyklių sistemų, kurias Vakarai sukūrė seksui valdyti, – santuokos įstatymo ir troškimų reguliavimo, juos abu ignoruoja. Palikime psichoanalitikams aiškintis, ar jis buvo homoseksualistas, narcizas ar impotentas.

Gana lėtai ir dviprasmiškai natūralūs santuokos įstatymai ir imanentiškos seksualumo taisyklės ima įsirašyti į du skirtingus registrus. Ryškėja perversijos pasaulis, kuris įstatymams ar moralės pažeidimams yra ne paprasčiausia atmaina, bet kirstinė plokštuma. Gimsta nauja

nedidelė gentis, nors šiek tiek ir gimininga ankstesniesiems laisvamaniams. Nuo XVIII iki XX amžiaus pabaigos jie knibžda visuomenės įtrūkiuose, persekiojami, bet ne visada įstatymų, dažnai įkalinti, bet ne visada kalėjimuose, nors gal ligoniai, bet kartu ir skandalingos, pavojingos aukos, laimikiai keisto grobio, vadinamo yda, o kartais – nusikaltimu. Pernelyg guvūs vaikai, per anksti subrendusios mergaitės, dvilypiai gimnazistai, abejotini tarnai ir auklėtojai, žiaurūs arba maniakiški savo žmonoms vyrai, vieniši kolekcionieriai, keistų postūmių vejami keliautojai – visi jie lankosi tvarkos tarybose, reabilitacijos įstaigose, pataisos darbų kolonijose, teismuose ir prieglaudos namuose; gydytojams jie neša savo gėdą, o teisėjams – savo ligą. Tai nesuskaičiuojama iškrypėlių šeima, susijusi su įstatymų pažeidėjais ir besigiminiuojanti su bepročiais. Per daugelį amžių jie buvo paženklinti „moralinio pamišimo", „genitalinės neurozės", „lytinio iškrypimo", „išsigimimo" ar „pakrikusios psichikos" žymių.

Ką reiškia visi šio periferinio seksualumo atvejai? Ar tai, kad jie gali pasirodyti vidury baltos dienos, yra ženklas, jog taisyklės nebe tokios griežtos? O gal jiems skiriamas didelis dėmesys byloja apie rūstesnį režimą ir mėginimą juos stropiai kontroliuoti? Slopinimo terminais tai reiškia, jog dalykai yra dviprasmiški. Pastebimas atlaidumas, jei manoma, kad XIX amžiuje kodeksai seksualinių nukrypimų atžvilgiu aiškiai tapo švelnesni ir teisingumas dažnai pats perleisdavo savo teises medicinai. Tačiau įžiūrimas ir tam tikras gudravimas dėl griežtumo, pagalvojus apie visas kontrolės instancijas ir visus pedagogikos ar terapijos užsuktus priežiūros mechanizmus. Galima sutikti su tuo, kad per 200 metų Bažnyčios įtaka santuokiniam lytiniam gyvenimui labai sumažėjo, „apgavystės" vaisingumui kenkti atmetamos nebe taip atkakliai. Užtat medicina jėga įsibrovė į porelės malonumų sritį: ji išrado visą organinę, funkcinę ar psichinę patologiją, kurią esą sukelia „nevisavertė" seksualinė praktika; ji rūpestingai suklasifikavo visas malonumų iš šalies formas; ji juos integravo į instinkto „plėtojimo" arba „trikdymo" sritį; ji ėmėsi šiai sričiai vadovauti.

Tikriausiai svarbu yra ne atlaidumo lygis ar slopinimo mastas, bet besireiškianti valdymo forma. Ar tuomet, kai visas šis skirtingų seksualumo apraiškų atžalynas įvardijamas neva turint tikslą jį nušalinti, –

argi tuomet iš tiesų norima jį iš tikrovės išbraukti? Panašu, kad šioje srityje besireiškiančio valdymo funkcija nėra draudimo funkcija. Ir kad buvo kalbama apie keturias operacijas, kurios gerokai skiriasi nuo paprasto draudimo.

1. Štai jau nuo seniai draudžiamos santuokos tarp giminių (kad ir kokios gausios, kad ir kokios sudėtingos jos būtų) arba smerkiamas svetimavimas (neišvengiamai dažnas); be to, ne taip seniai nusistovėjusios kontrolės formos, nuo pat XIX amžiaus skirtos vaikų seksualumui, jų „atsiskyrėliškiems atvejams" sekti. Akivaizdu, kad kalbame ne apie tą patį valdžios mechanizmą. Ne tik dėl to, kad čia susiduriame su medicina, o ten su įstatymu; čia – su dresūra, ten – su bausmės priemonėmis; bet ir dėl to, kad naudojama skirtinga taktika. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad abiem atvejais kalbame apie bandymą nušalinti, visada pasmerktą žlugti ir priverstą kas kartą vėl pradėti. Tačiau, draudžiant kraujomaišą, siekiama tikslo, kartu menkinant tai, kas smerkiama; o kontroliuojant vaikų seksualumą, siekiama tikslo simultaniškai skleidžiant savo valdymo galią ir išdidinant objektą, kuriam ši galia skirta. Jis veikia skatinamas šio begalinio dvigubo augimo. Pedagogai ir gydytojai rimtai kovojo su vaikų onanizmu kaip epidemija, kurią norėta nuslopinti. Iš tiesų per visą šią amžius trukusią kampaniją, mobilizavusią suaugusiųjų pasaulį susirūpinti vaikų seksu, buvo veikiama, nusitvėrus šių retų malonumų, juos įvertinant kaip slaptus (tai yra verčiama juos slėpti, kad leistume sau juos atskleisti), bandyta prisikasti iki jų šaltinių, pasekti jų sklaidą nuo pradžios iki padarinių, persekioti visa, kas juos gali sukelti ar paprasčiausiai leisti jiems reikštis; visur, kur kildavo pavojus, kad jie pasirodys, buvo įtaisyti sekimo aparatai, išdėlioti spąstai, pajėgūs išgauti prisipažinimą, prirašyta nesibaigiančių koreguojančių diskursų; sukelti ant kojų tėvai ir auklėtojai, jiems įdiegtas įtarimas, kad visi vaikai kalti, ir baimė, kad patys bus kalti, jei nepakankamai vaikus įtars; taip pat budriai stebima, kad būtų išvengta recidyvų pavojaus; jiems buvo nurodyta, kaip elgtis, ir perrašyta jų pedagogika; šeimos aplinkoje įdiegtos viso medicininio bei seksualinio režimo įvaldymo priemonės. Vaiko „yda" – ne tiek priešas, kiek ramstis; veltui ji nurodoma kaip blogis, kurį reikia sunaikinti, – neišvengiamas pralaimėjimas, perdėtas atkaklumas, siekiant išspręsti beveik bergždžią uždavinį, kelia įtarimą, kad iš jos

greičiau reikalaujama tęstis, daugintis iki regimo ir neregimo ribos, o ne visam laikui išnykti. Valdžios galia juda išilgai šio ramsčio, daugindama sustojimo taškus ir savo veiksmus, tuo tarpu taikinys išsiplečia, suyra į dalis ir šakojasi, smelkdamasis gilyn į tikrovę tokia pat žingine kaip valdžia. Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad kalbame apie tam tikrą įtaisą kliūčių ruožui rengti, o iš tiesų vaikui buvo nutiestos begalinio skverbimosi linijos.

2. Ši nauja periferinio seksualumo medžioklė tempia paskui save perversijų įdiegimą ir naują individų specifikaciją. Sodomija – tokia, kokia figūravo senajame pilietiniame ar kanoniškajame teisyne – buvo tam tikras draudžiamų veiksmų tipas; jos kaltininkas buvo tik juridinis subjektas. XIX amžiaus homoseksualistas tapo personažu: su tam tikra praeitimi, istorija ir vaikyste, charakteriu, gyvenimo būdu, taip pat morfologija, nekuklia anatomija ir gal net paslaptinga fiziologija. Niekas iš to, kas jis yra apskritai, nedingsta iš jo seksualumo akiračio. Jo seksualumas reiškiasi visur; tai viso jo elgesio pagrindas, klastingas ir be galo aktyvus principas; jis begėdiškai matyti veide ir kūne, nes tai – nuolat išsiduodanti paslaptis. Ji būdinga jam ne tiek kaip nuodėmingas įprotis, bet kaip ypatinga prigimtis. Nereikia pamiršti, kad psichologinė, psichiatrinė, medicininė „homoseksualumo" kategorija buvo nustatyta tą dieną, kai buvo apibūdinta (gimimo data gali būti laikomas garsusis 1870 metų Westphalio straipsnis apie „iškrypėliškus seksualinius pojūčius"*) ne tiek pagal lytinių santykių tipą, kiek pagal tam tikrą seksualinio jautrumo kokybę, savotišką būdą keisti vietomis tai, kas yra vyriška ir moteriška. Homoseksualumas pasirodė kaip viena iš seksualumo apraiškų, kai jį atskyrė nuo sodomijos praktikos ir susiejo su tam tikra vidine androginija, sielos hermafrodizmu. Sodomitas buvo už įstatymo ribų, homoseksualistas pripažįstamas kaip savotiška rūšis.

Kaip rūšį visus tuos smulkius iškrypėlius XIX amžiaus psichiatrai entomologizavo, suteikdami jiems keistus krikšto vardus: yra Lasègue'o ekshibicionistai, Binet fetišistai, Krafft-Ebingo zoofilai ir zooerastai, Rohlederio automonoseksualistai; dar pasirodys ir miksoskopofilai,

* *Westphal.* Archiv für Neurologie, 1870.

ginekomastai, presbiofilai, seksoestetiniai iškrypėliai ir dispareunės moterys. Šie gražūs eretiški vardai tarsi daro užuominą į Gamtą motiną, kuri esą užsimiršta tiek, kad peržengia įstatymą, bet čia pat primena save, gimdydama vis naujas rūšis, netgi ten, kur nebėra jokios tvarkos. Valdžios mechanizmas, persekiojantis visas šias draikanas, mano galįs jas sunaikinti tik paversdamas analitinėmis, regimomis ir pastoviomis realijomis: jis gramzdina jas į kūną, pajungia elgesio normas, paverčia klasifikacijos ir nuovokumo principu, taip pat – egzistencijos sąlyga ir natūraliu netvarkos įvaldymo būdu. Ar reikia šalinti visą šį nuo normos nukrypusį seksualumą? Toli gražu ne – verčiau pravartu kiekvieną atvejį aprašyti, regionaliai sutvirtinti. Juos išbarstant, dera pasėti tikrovės dirvoje ir priskirti individui.

3. Norėdama veikti, ši valdžios forma, daug labiau negu senieji priesakai, reikalauja nuolatinio, atidaus, net smalsaus dalyvavimo; ji išgalvoja įvairialypį artumą, veikia tyrimų ir primygtinio sekimo būdu; jai būtini pasikeitimai diskursais pagal klausimus, ištraukiančius prisipažinimą, ir paslapčių išsipasakojimai, nebetelpantys į klausimus. Ji implikuoja fizinį artumą ir intensyvių pojūčių žaismę. Taigi seksualinių keistenybių priskyrimas medicinai tampa šios taktikos padariniu ir instrumentu. Priskirtos kūnui, tapusios giluminiu individo charakterio bruožu, sekso keistenybės tampa relevantiškos tam tikrai sveikatos technikai ir patologijai. Ir priešingai, nuo to momento, kai jos virsta medicinos objektu ar pasiduodančiu medikalizacijai dalyku, jas – kaip ir sužalojimą, disfunkciją ar simptomą – reikia stengtis aptikti organizmo gilumoje arba odos paviršiuje, arba bet kuriuose elgesio ženkluose. Taigi valdžia, ėmusi rūpintis seksualumu, įsipareigoja liesti kūnus; jinai juos glosto žvilgsniu, žadina kai kurias jų dalis, įelektrina paviršius, dramatizuoja trikdančius momentus. Ji paima seksualinį kūną į glėbį. Aišku, kad taip ji tampa apčiuopiamesnė ir išplečia savo kontrolės ribas. O valdžiai įsijautrinus, laimi malonumai. Šito padariniai dvejopi: valdžią stumia pirmyn jos pačios veikla; jaudulys atlygina priežiūros kontrolei ir neša ją tolyn; prisipažinimo sukurta įtampa žadina klausinėtojo smalsumą; patirtas malonumas plūsta atgal jį slopinančios valdžios link. Tačiau daugybė įkyrių klausimų menkina malonumą tam, kuris turi į juos atsakyti; žvilgsnis juos fiksuoja, o dėmesys išskiria ir pagyvina.

Valdžia veikia kaip apeliacijos mechanizmas – ji šalina keistenybes, prie kurių pati budi. Malonumas apima jį persekiojančią valdžią; valdžia įtvirtina malonumą, kurį ką tik išstūmė. Medicininė apžiūra, psichiatrinis tyrimas, pedagogų ataskaitos, šeimos kontrolė gali turėti bendrą ir akivaizdų tikslą sakyti „ne" visoms pasiklydusioms ar bevaisėms seksualumo formoms; iš tiesų jos funkcionuoja veikiamos dviejų – malonumo ir valdžios – impulsų. Malonu turėti valdžią, kuri klausinėja, prižiūri, stebi, tyko, rausiasi, čiupinėja, išvelka į dienos šviesą; negana to, malonu išsisukti nuo tokios valdžios, pabėgti, ją apgauti arba parodijuoti. Tai valdžia, kuri leidžiasi užgrobiama kaip tik tų, kuriuos pati persekioja; o šalia – valdžia, sutvirtinanti save malonumais pasirodyti, sukelti skandalą arba priešintis. Nusavinimas ir suvedžiojimas, susidūrimas ir abipusis sutvirtėjimas: tėvai ir vaikai, suaugęs ir paauglys, auklėtojas ir mokiniai, gydytojai ir ligoniai, psichiatras su savo isterike ir iškrypėliais – visi šie personažai nuo pat XIX amžiaus nesiliovė vaidinę to vaidmens. Dėl šių postūmių, išsisukinėjimų, apskritaeigio kurstymo seksą ir kūną apjuosė ne neperžengiama siena, bet b e g a l i n ė s valdžios ir malonumų s p i r a l ė s.

4. Iš čia – seksualinę saturaciją skatinantys įtaisai, būdingi XIX amžiaus socialinei erdvei ir ritualams. Dažnai sakoma, kad šiuolaikinė visuomenė stengėsi įsprausti seksualumą į heteroseksualios ir kuo labiau teisėtos porelės rėmus. Tačiau galima teigti ir kitką – jeigu ji neišrado, tai bent rūpestingai paruošė ir skatino daugintis grupes su gausiais elementais ir cirkuliuojančiu seksualumu: hierarchizuotų ar konkuruojančių tarpusavyje valdymo centrų paskirstymu, „medžiojamais" malonumais – tai yra kartu ir trokštamais, ir persekiojamais; toleruojamos ar skatinamos dalinio seksualumo formos, suartėjimo atvejai, pavirtę sekimo procedūromis ir veikiantys kaip intensyvinimo mechanizmai, produktyvūs kontaktai. Tokia yra šeima, ar, greičiau, visa namiškių grupė su tėvais, vaikais, o kartais – ir tarnais. Ar XIX amžiuje šeima yra monogaminio santuokinio gyvenimo ląstelė? Iki tam tikro laipsnio – taip. Tačiau ji yra ir savotiškas malonumų – valdymo formų tinklas; tos formos artikuliuojamos, atsižvelgiant į daugelį centrų su besikeičiančiais tarp jų santykiais. Vaikų atskyrimas nuo tėvų, pagal poliarinį principą išdėstyti tėvų ir vaikų kambariai (tai buvo kanonizuota mūsų amžiuje,

ėmus statyti daugiabučius pastatus), santykinis berniukų atskyrimas nuo mergaičių, griežti nurodymai, skirti mažyliams prižiūrėti (maitinimas motinos pienu, higienos laikymasis), padidėjęs dėmesys vaikų seksualumui, numanomi masturbacijos padariniai, ypatinga reikšmė lytiniam brendimui, tėvams įdiegti sekimo metodai, padrąsinimai, paslaptys ir išgąsčio atvejai, naudingas ir tuo pat metu pavojingas tarnų buvimas šalia – visa tai paverčia net ir pačią negausiausią šeimą sudėtingu santykių tinklu su daugybe įvairiausių, fragmentiškų ir paslankių seksualumo formų. Jas visas pavadinti santuokiniais ryšiais, nors pastaruosius ir pateikiant vaikams kaip draudžiamą troškimą, reiškia neįvertinti minėto dispozityvo, kuris seksualumui yra tapęs ne tiek draudimo principu, kiek iniciatyvos žadinimo ir dauginimo mechanizmu. Mokyklinės ar psichiatrijos įstaigos su gausia savo publika, savo hierarchija, erdvės išdėstymu, priežiūros sistema konstruoja šalia šeimos kitą valdžios ir malonumo formų skirstymo būdą; tačiau ir šitos įstaigos turi kupinus seksualumo regionus su savo ritualais ir privilegijuotomis erdvėmis, tokiomis kaip klasė, miegamasis, vizito ar konsultacijos vieta. Čia yra laukiamos ir čia įsikuria ne santuokinės, ne heteroseksualinės, ne monogaminės seksualumo formos.

XIX amžiaus „buržuazinė“ visuomenė, kaip, beje, ir XX amžiaus, yra į visas puses spinduliuojančios perversijos visuomenė. Tai pažymima visai ne veidmainiškai, nes nėra nieko labiau demonstruojamo ir apkalbėto, akivaizdžiau tapusio institucijų rūpesčiu ir diskursų objektu. Tikrai ne dėl to, kad, panorusi pastatyti pernelyg sunkią ir pernelyg visuotinę užtvarą seksualumui, visuomenė esą prieš savo pačios valią sudaigino ištisą perversijų gėlyną ir seksualinių instinktų patologijos lauką. Labiau dera kalbėti apie tokį kūno ir sekso valdymo būdą, kurį ši visuomenė paleido į apyvartą. Šitokia valdžia pasireiškia ne kaip įstatymo forma ar tam tikro draudimo padarinys. Priešingai, jos veikla tiesiogiai priklauso nuo seksualinių keistenybių paplitimo. Ji nenustato seksualumo ribų, o tęsia įvairių formų egzistenciją, sekdama jų begalinio skverbimosi linijomis. Valdžia nenušalina seksualumo, bet vertina kaip priemonę individų specifikacijai nustatyti. Ji nebando seksualumo išvengti, o pritraukia jo variacijas spiralėmis, kurių viduje malonumas ir valdžia stiprina vienas kitą; ji nestato pertvaros, bet rengia maksimalios saturacijos vietas. Ji gamina ir fiksuoja įvairiarūšį seksualumą. Moderni visuomenė yra

iškrypusi, nepaisant savo puritonizmo ar pasipriešinimo joje įsišaknijusiai veidmainystei; ji yra iškrypusi realiai ir tiesiogiai.

Iš tikrųjų. Įvairios seksualumo formos – tos, kurios išryškėja sulig amžiumi (kūdikio ar vaiko seksualumas), tos, kurios nusistovi paisant tam tikrų polinkių ar erotinės praktikos (čia susiduriame su homoseksualisto, gerontofilo, fetišisto ir kt. seksualumu), tos, kurios plačiai paveikia santykius (santykiai tarp gydytojo ir paciento, tarp pedagogo ir mokinio, tarp psichiatro ir sergančiojo psichine liga įgyja seksualinį pobūdį), tos, kurios tarpsta tam tikrose erdvėse (namų, mokyklos, kalėjimo poveikis seksualumui) – visos jos tampa aiškiai apibrėžtų valdymo procedūrų koreliatais. Nereikia manyti, kad visi tie iki šiol toleruojami dalykai patraukė dėmesį ir buvo neigiamai įvertinti tada, kai norėta suteikti reguliatoriaus vaidmenį vieninteliam seksualumo tipui, gebančiam reprodukuoti darbo jėgą ir išsaugoti šeimą. Šios įvairios elgesio formos buvo realiai išstumtos iš žmogaus kūno ir jo malonumų srities; ar, greičiau, jos buvo šioje srityje įšaldytos; veikiant daugybei valdžios dispozityvų minėtos formos buvo surastos, išvilktos į dienos šviesą, išskirtos, sustiprintos, inkorporuotos. Tai, kad daugėja iškrypimų, – ne tema moralizuoti, esą apėmusi skrupulinguosius viktorijiečių protus. Tai realus tam tikro valdžios tipo intervencijos į kūno ir jo malonumų sritį padarinys. Gali paaiškėti, kad Vakarai nesugeba išrasti naujų malonumų formų ir, aišku, neišrado negirdėtų ydų. Tačiau jie nustatė naujas valdymo ir malonumo formų žaidimo taisykles: tada išsiveržė priekin sustingęs iškrypėliškas veidas.

Tiesiogine prasme. Šis daugybės perversijų įdiegimas nėra seksualumo šaipymasis, atsikeršijant valdžiai už pernelyg represinį įstatymą. Nekalbame ir apie paradoksalias malonumo formas, krypstančias valdžios pusėn „malonumų, kuriuos reikia patirti" forma. Iškrypimų implantacija yra tam tikras veiksmas ir kartu instrumentas: būtent išskyrus, sustiprinus ir sutvirtinus periferinį seksualumą, valdymo ir sekso bei malonumo formų santykiai šakojasi, dauginasi, taikosi prie kūno ir maitina elgesio manieras. Šio valdymo formų parado priekyje išsidėsto įvairios seksualumo formos, priklausančios nuo amžiaus, vietos, polinkių, vieno ar kito praktikos lygio. Seksualumo formų dauginimas, plečiant valdymo galias; valdžios iškėlimas, kai kiekviena šių regioninių seksualumo formų suteikia plotą intervencijai vykdyti: tokį ryšį, ypač

nuo XIX amžiaus, užtikrina ir atgamina įvairiapusė ekonominė nauda, kai, tarpininkaujant medicinai, psichiatrijai, prostitucijai ir pornografijai, ekonominiai svertai įsijungia į šį analitinį malonumų dauginimą ir šį juos kontroliuojančios valdžios iškėlimą. Malonumas ir valdžia nepanaikina vienas kito; jie neatsisuka vienas prieš kitą; jie seka vienas paskui kitą, pridengia vienas kitą, stumia kits kitą pirmyn. Juos surakino sudėtingi ir pozityvūs raginimo bei kurstymo mechanizmai.

Tikriausiai reikia atmesti hipotezę, kad šiuolaikinės industrinės visuomenės atvėrė vis labiau plintančio sekso slopinimo erą. Matome ne tik akivaizdų eretiškų seksualumo formų proveržį. Tačiau ypač – ir tai labai svarbu – regime, kaip ryškiai besiskiriantis nuo įstatymo dispozityvas, tegu kai kur besiremiantis draudimo procedūromis, parūpina, kad dėl tarpusavy sujungtų mechanizmų gausėtų specifinių malonumų ir įvairiarūšių seksualumo formų. Sakoma, jog jokia kita visuomenė esą nebuvusi tokia perdėtai drovi, niekada valdžios instancijos nedėjusios tiek pastangų, norėdamos apsimesti, jog nežino, ką draudžia, tarsi nenorėtų su tuo turėti ką nors bendra. Bent jau po bendriausios apžvalgos išaiškėja kai kas visai priešinga: niekada nebuvo tiek daug valdymo centrų, tiek perdėto dėmesio ir daugiažodžiavimo, tiek kontaktų ir apskritaeigių ryšių; niekada nebuvo tiek židinių, kuriuose įsiplieskia – tam, kad plistų vis tolyn – intensyvūs malonumai ir valdžios užgaidos.

III SKYRIUS

SCIENTIA SEXUALIS

Manau, skaitytojas sutiks dėl dviejų pirmųjų punktų; įsivaizduoju, kad pritars, jog per tris paskutinius amžius diskursų apie seksą padaugėjo, o ne sumažėjo; taigi jie nešė draudimus ir apribojimus – tam tikru, fundamentalesniu būdu jie laidavo seksualinės įvairovės įtvirtinimą ir įdiegimą. Ir vis dėlto atrodo, kad visa tai iš esmės atliko gynybos vaidmenį. Tiek daug apie jį kalbėdami, atskleisdami, kad yra padaugintas, padalintas ir specifikuotas ten, kur jį įdiegė, atrodo, tvirtiname, jog iš esmės buvo mėginama seksą maskuoti: diskursas – ekranas, išskaidymas – nušalinimas. Bent jau iki Freudo diskursas apie seksą – mokslininkų ir teoretikų diskursas – esą nesiliovė slėpęs to, apie ką buvo kalbama. Visus pasakytus dalykus, skrupulingą apdairumą ir smulkmeniškas analizes esą galima laikyti procedūromis, kurių tikslas – išsisukti nuo nepakenčiamos, per daug pražūtingos tiesos apie seksą. Vien tas faktas, kad buvo mėginta apie jį kalbėti iš neutralaus ir išgryninto mokslinio požiūrio taško, jau savaime yra reikšmingas. Tai iš tiesų buvo mokslas, paremtas nutylėjimais, nes suvokus, kad nesugebama arba nenorima kalbėti apie patį seksą, jis daugiausia gvildeno nukrypimus nuo normos, perversijas, išskirtines keistenybes, patologinius naikinimo, liguisto susierzinimo atvejus. Tai taip pat buvo mokslas, iš esmės priklausantis imperatyvams tam tikros moralės, kuriai palankumą rodo įvairiarūšės medicininės normos. Ta dingstimi, kad žada sakyti tiesą, jis visur įžiebdavo baimę; ir menkiausiems seksualumo normos svyravimams suteikdavo visas įsivaizduojamas nelaimes, nes blogis būtinai atsilieps ateinančioms kartoms; jis paskelbė pavojingais visai visuomenei slapčiausius drovuolių įpročius ir menkiausias atsiskyrėlių manijas;

neįprasti malonumai esą užsibaigs nei daugiau, nei mažiau kaip mirtimi: individų, kartų, rūšies išmirimu.

Taigi šis mokslas susisiejo su tam tikra įkyria ir nekuklia medicinine praktika, daugiažodžiavimais išreiškiančia vienokį ar kitokį pasišlykštėjimą, bet kuriuo momentu pasiryžusia suskubti į pagalbą įstatymui ir visuomenės nuomonei, daug mieliau tarnaujančia įstatymo galioms nei paklūstančia tiesos reikalavimams. Geriausiu atveju nesąmoningai naivus, o dažniausiai – savavališkai melagingas, bendrininkas to, ką išduoda, pasipūtėliškas ir priekabus, jis įteisino padaužišką elgesį su liguistais reiškiniais – tikrą paleistuvystę, būdingą besibaigiančiam XIX amžiui; Prancūzijoje netekę garbės gydytojai, tokie kaip Garnier, Pouillet, Ladoucette'as, vaizdingai šį elgesį aprašinėjo, o Rollinat – ir apdainavo. Tačiau, be šių trikdančių malonumų, mokslas reikalavo sau ir kitų valdžios teisių; jis pasiskelbė aukščiausia instancija viskam, kas susiję su higienos reikalavimais, jungdamas senąją venerinių ligų baimę su naujomis aseptikos temomis, didžiuosius evoliucijos mitus su neseniai atsiradusiomis visuomenės sveikatos institucijomis; jis ketino užtikrinti socialinio kūno fizinį tvirtumą ir moralinį tyrumą; žadėjo nušalinti nevisaverčius asmenis, iškrypėlius ir išsigimusias gyventojų grupes. Dėl neatidėliotinos biologinės ir istorinės būtinybės jis įteisino tokiu atveju neišvengiamą valstybinį rasizmą. Jis pagrindė rasizmą kaip „tiesą“.

Lyginant stebina nesutapimas tarp šių diskursų apie žmogiškąjį seksualumą ir to, kas vienu metu buvo augalų ir gyvūnų dauginimosi fiziologija. Jų menkas turinys – jau nekalbant apie mokslinį lygį, o tik ieškant elementaraus racionalumo – šiuos diskursus įkurdina nuošalioje pažinimo istorijos vietoje. Jie formuoja keistą painiavos kupiną zoną. Per visą XIX amžių seksas, regis, pateko į du gana skirtingus mokslo registrus: dauginimosi biologiją, kuri nuolat plėtojasi pagal bendrus mokslinius normatyvus, ir sekso srities mediciną, paklūstančią visiškai kitokioms taisyklėms. Tarp jų nebuvo jokių realių mainų, jokio abipusio struktūravimo; antrosios atžvilgiu pirmoji suvaidino miglotos ir gana fiktyvios garantijos vaidmenį: tai buvo globalinė garantija, kuria prisidengus moralinės kliūtys, ekonominiai ar politiniai prioritetai, tradiciniai baimės atvejai vėl galėjo patekti į vieningą mokslo žodyną. Esą

viskas vyksta taip, lyg kažkoks fundamentalus pasipriešinimas oponuotų tam, kad apie žmogaus seksą, jo koreliacijas ir padarinius būtų kalbama racionaliai. Esą toks suniveliavimas – tai ženklas, kad panašaus pobūdžio diskursas turi tikslą ne pasakyti tiesą, bet sukliudyti jai paprasčiausiai pasireikšti. Išryškinus dauginimosi fiziologijos ir sekso srities medicinos skirtumus, dera juose įžiūrėti kai ką daugiau, o ne tik netolydų mokslo progresą ar racionalumo formų nuosmukį; tarytum viena jų atvertų begalinį troškimą žinoti, palaikiusį mokslinio diskurso instituciją Vakaruose, tuo tarpu kita atskleistų atkaklų norą nežinoti.

Nėra jokių abejonių: XIX amžiuje mokslinį diskursą apie seksą buvo persmelkusios nenusakomo amžiaus lengvatikybės, taip pat ir periodiškai besikartojantis apakimas: atsisakyti matyti ir girdėti; vis dėlto – ir tai, be abejonės, svarbiausia – atsisakymas buvo būtent tai, ką buvo raginama parodyti arba įsakmiai reikalaujama suformuluoti, nes nepripažinimas būtinai turi būti pagrįstas tam tikru fundamentaliu santykiu su tiesa. Jos vengti, užtverti kelią, užslėpti – daugybė vietinių taktikos būdų, lyg ir uždengiančių vienas kitą – ir pagaliau aplinkiniu keliu suteikti paradoksalią formą tarsi kokiai esmingų žinių peticijai. Nenorėti pripažinti – tai dar viena mūsų valios žinoti peripetija. Tegu Charcot epochos *Salpêtrière* mums šiuo atveju pasitarnaus kaip pavyzdys: tai buvo gremėzdiškas stebėjimo aparatas su savo tyrimais, apklausomis, eksperimentais, o kartu ir tam tikra kurstymo mašinerija su savo viešais pristatymais, rūpestingai, panaudojant eterį ar pentilo nitratą, sukeltais ritualiniais priepuoliais, dialogizuotu žaidimu, palpavimais, uždedamomis rankomis, pozomis, kurias vienas gydytojo gestas ar žodis sukelia arba nušalina, personalo hierarchija – žmonėmis, kurie tyko, organizuoja, provokuoja, žymisi, pranešinėja ir kurie sukaupia milžinišką pastabų bei aplankų su dokumentais piramidę. Štai šio nuolatinio raginimo kurti diskursą ir sakyti tiesą fone ima veikti nuosavi nepripažinimo mechanizmai: toks yra gestas Charcot, nutraukiančio viešą konsultaciją, kai pernelyg aiškiai imama kalbėti apie „tai"; taip – dar dažniau – pamažu iš ligos istorijų ištrinama tai, kas buvo pasakyta apie seksą ir ligonių parodyta, taip pat – ką pamatė, sukėlė, sužadino patys gydytojai ir kas iš paskelbtų tyrinėjimo duomenų beveik visada būna

išbraukta*. Šioje istorijoje svarbu ne tai, kad žmonės užmerkė akis ar užsikimšo ausis arba kad įvyko klaida, o pirmiausia tai, kad šalia sekso ir dėl jo jie pastatė didžiulį aparatą gaminti – tegu paskutinę akimirką maskuojamai – tiesai. Svarbu, kad seksas buvo ne tik pojūčių ir malonumų, įstatymų ar draudimų, bet ir to, kas teisinga ar klaidinga, objektas, kad tiesa apie seksą tapo esminiu dalyku – naudingu ar pavojingu, vertingu ar pražūtingu, – trumpai tariant, svarbu, kad seksas tapo savotišku tiesos užstatu. Tad dera mums nustatyti ne kokį nors naują racionalumo slenkstį, kurio suradimą ženklintų Freudo – ar kurio kito – veikla, bet faktą, kad vis dažniau rengiame (su pakeitimais) šias „tiesos ir sekso varžybas", kurias mums testamentu paliko XIX amžius, ir niekas negali įrodyti, kad mes jų atsisakėme ar netgi pakeitėme žaidimo taisykles. Nepripažinimo atvejai, dangstymaisi, nutylėjimai galėjo pasireikšti ir turėti padarinių tik fone šito keisto sumanymo: sakyti tiesą apie seksą. O sumanymas nesibaigia XIX amžiumi, nors būtent tada tam tikro „mokslo" projektas jam suteikė savitą formą. Tai pagrindas visiems nuo normos nukrypstantiems, naiviems ar klastingiems diskursams, kuriuose taip ilgai, regis, klaidžiojo žinios apie seksą.

* * *

Istorijoje žinomos dvi svarbios procedūros tiesai apie seksą atkurti.

Viena vertus, žinomos visuomenės – ir jų gana daug: Kinija, Japonija, Indija, Roma, arabų-musulmonų visuomenės, turinčios tam tikrą a r s e r o t i c a. Šiame erotikos mene tiesa išplaukia iš paties malonumo, suvokiamo kaip tam tikra praktika ir kaip patirtis: jis vertinamas ne atsižvelgiant į santykį su absoliučiu leidžiamo ir draudžiamo įstatymu

---

* Žr., pavyzdžiui, *Bourneville*. Iconographie de la Salpêtrière, p. 110 ir toliau. Nepublikuoti apie Charcot pamokas dokumentai, kuriuos dar ir šiandien galima rasti *Salpêtrière*, šiuo požiūriu dar iškalbingesni už spausdintus tekstus. Juose gana aiškiai „įskaitomi" kurstymu ir slopinimu paremti žaidimai. Vienas iš ranka darytų įrašų praneša apie 1877 metų lapkričio 25-osios seansą. Pacientę apėmę isteriški traukuliai; Charcot kiek pristabdo priepuolį, uždėdamas iš pradžių rankas, o paskui lazdos galą ant moters kiaušidžių. Atitraukus lazdą, priepuolis atsinaujina, ir tada Charcot jį dar paspartina pentilo nitrato inhaliacijomis. Tada ligonė pareikalauja tos lazdos – lyties organo – žodžiais, nepridengtais jokiomis metaforomis. „Pacientę išveda kliedinčią".

ar naudos kriterijumi, bet pirmiausia į jo santykį su savimi pačiu; čia malonumas pripažįstamas kaip toks, o tai reiškia – pagal jo intensyvumą, ypatingą kokybę, trukmę, atspindžius kūne ir sieloje. Dar daugiau: toks žinojimas pamažu turi būti grąžintas į pačią seksualinę praktiką tam, kad būtų apdorotas tarsi iš vidaus ir jo padariniai būtų sustiprinti. Taigi susikuria žinojimas, kuris turi likti įslaptintas – ir visai ne dėl to, kad jo objektas neva paženklintas kokia nors gėdos žyme, bet dėl būtinybės jį giliai slėpti, nes – sekant tradicija – iškeltas viešumon, jis netektų veiksmingumo ir jėgos. Tad ryšys su mokytoju – paslapčių saugotoju – šiuo atveju yra fundamentalus; tik jis gali perduoti šį žinojimą ezoteriniu būdu, pasibaigus savotiškam įšventinimo keliui, kuriuo jis neklystamai ir išmaningai veda mokinį, griežtai stebėdamas jo žingsnius. Šio priesakų meno padariniai – daug stipresni, negu būtų galima laukti iš sausų receptų – privalo pakeisti tą, kuriam skirtos jo privilegijos: absoliutus kūno valdymas, unikalus pasitenkinimas, laiko užmarštis ir ribų nepaisymas, ilgo gyvenimo eliksyras, mirties ir jos keliamos grėsmės išvarymas.

Mūsų civilizacija, bent jau iš pirmo žvilgsnio, neturi jokio *ars erotica*. Užtat ji yra, be abejonės, vienintelė civilizacija, praktikuojanti tam tikrą *scientia sexualis*. Ar, greičiau, vienintelė, kuri, ketindama sakyti tiesą apie seksą, per amžius tobulino procedūras, iš esmės pajungtas ypatingai valdymo ir žinojimo formai, tiesiog priešpriešinamai įšventinimo menui ir apmokymo paslapčiai: turime omenyje prisipažinimą.

Bent jau pradedant viduramžiais, Vakarų visuomenės įtraukė prisipažinimą į pačius svarbiausius ritualus, iš kurių laukiama tiesos apraiškų. 1215 metais Laterano Susirinkimas reglamentavo atgailos sakramentą. Jo padarinys – išpažinties technikos būdų tobulinimas, kaltinamųjų procedūrų perkėlimas į kriminalinės teisės sritį, kaltės išbandymų (priesaikų, dvikovų, apeliacijų į Dievo teismą) panaikinimas ir apklausos bei kvotos metodų plėtojimas, vis didėjantis karališkosios administracijos vaidmuo, persekiojant pažeidimus, asmeniško susitarimo atvejų nenaudai, inkvizicijos teismų steigimas. Visa tai paskatino prisipažinimui suteikti svarbiausią vietą pilietinės ir religinės valdžios teisėtvarkoje. Pati žodžio „prisipažinimas“ ir teisinės funkcijos, kurią

jis nurodė, evoliucija jau savaime įsidėmėtina: nuo „prisipažinimo“, kaip to statuso, identiteto ir vertės, kuriuos vienas asmuo teikia kitam, garantijos, – prie „prisipažinimo“, kaip savo paties veiksmų ar minčių pripažinimo. Ilgą laiką individo autentiškumas buvo nustatomas pagal santykį su kitais ir savo ryšio su kitu manifestavimą (šeima, vasalinė priklausomybė, protekcija); paskui autentiškumą patvirtindavo tas tiesos diskursas, kurį individas buvo pajėgus arba priverstas išsakyti savo paties atžvilgiu. Tiesos pripažinimas pateko į patį valdžios vykdomų individualizacijos procedūrų centrą.

Bet kuriuo atveju, šalia išbandymams skirtų ritualų, šalia autoriteto teikiamų garantijų tradicijai, šalia liudytojų parodymų, taip pat šalia mokslingų stebėjimo ir demonstravimo procedūrų, prisipažinimas Vakaruose tapo vienu iš labiausiai vertinamų technikos būdų tiesai gaminti. Nuo tada mes tapome nepaprastai noriai prisipažįstančia visuomene. Prisipažinimo padariniai pasklido toli: pasiekė teisėtvarką, mediciną, pedagogiką, šeimos santykius, meilės ryšius, kasdieniškiausią tvarką ir iškilmingiausius ritualus; prisipažįstame nusikaltimus, prisipažįstame nuodėmes, prisipažįstame, ką galvojame ir ko trokštame; išpažįstame savo praeitį ir savo svajones, išpažįstame savo vaikystę; išpažįstame ligas ir vargus, stengiamės kuo tiksliausiai apsakyti tai, kas yra sunkiausiai nusakoma; prisipažįstame viešai ir asmeniškai, tėvams, auklėtojams, gydytojui, tiems, kuriuos mylime; prisipažįstame sau, džiaugdamiesi ir apnikti bėdų, prisipažįstame tai, ko kitam neįmanoma prisipažinti ir iš ko vėliau atsiranda knygos, prisipažįstame arba esame priversti prisipažinti. Kai prisipažinimas nėra spontaniškas ar sužadintas kokio vidinio imperatyvo, jis išgaunamas prievarta; jį išvilioja iš sielos arba išplėšia iš kūno. Pradedant viduramžiais, kankinimai lydi prisipažinimą kaip šešėlis ir jį sulaiko, kai šis nori išsprūsti: tai juodieji dvyniai*. Ir labiausiai beginklis švelnumas, ir kruviniausi valdžios veiksmai jaučia išpažinties poreikį. Vakaruose žmogus tapo prisipažįstančiu gyvūnu.

---

* Jau graikų teisė poravo kankinimą su prisipažinimu, bent jau taikydama juos vergams. Romos imperijos teisė išplėtojo šią praktiką. Prie šių klausimų grįšime darbe *Tiesos galia*.

Tai, aišku, paskatino ir metamorfozę literatūroje: nuo pomėgio apsakyti ir klausyti, kuriuo grindžiamas herojinis ar stebuklinis pasakojimas apie „išbandymus" narsos arba šventumo kelyje, pereita prie literatūros, pašauktos spręsti neišsprendžiamą uždavinį: ištraukti iš savo paties gelmių kažkokią už žodžių slypinčią tiesą, kurią pati prisipažinimo forma paverčia mirguliuojančiu ir nepasiekiamu dalyku. Tai taip pat buvo stimulas ir kitokiai filosofavimo manierai atsirasti: ieškoti fundamentalaus santykio su tiesa ne šiaip sau, paprastai tariant, savyje – tarp kokių nors primirštų žinių ar tam tikrų prigimties ženklų, – bet atidžiai save tiriant ir taip išlaisvinant iš daugybės akimirkos įspūdžių fundamentalųjį, sąmonėje slypintį žinojimą. Poreikis prisipažinti mums dabar sklinda iš tokios daugybės taškų, jis taip giliai mumyse įsišaknijo, kad nebemanome, jog tai – mus tvardančios valdžios padarinys; priešingai, mums atrodo, kad tiesa, glūdinti mūsų pačių slapčiausioje kertelėje, tik ir „reikalauja" pasirodyti, o jeigu tai nepavyksta, tai dėl to, kad yra prievarta sulaikoma, kad ją slegia smurtu paremta valdžia, ir ji galės pagaliau save išreikšti tiktai ypatingo išsivadavimo kaina. Prisipažinimas neva išlaisvina, o valdžia nutildo; tiesa nepriklauso nuo valdymo tvarkos, bet iš prigimties giminiuojasi su laisve: kiek tradicinių filosofijos temų, „politinės tiesos istorijos" momentų reikėjo išnarplioti, siekiant parodyti, kad tiesa iš prigimties nėra laisva, o klaida vergiškai mums netarnauja, bet tiesos gamybą kiaurai persmelkia valdžios santykiai. To pavyzdys – prisipažinimas.

Reikia pačiam smarkiai įkliūti į savo vidumi apgaulingo prisipažinimo spąstus, kad suteiktume cenzūrai, draudimui kalbėti ir mąstyti kažkokį fundamentalų vaidmenį; reikia susikurti visiškai priešingą valdžios įvaizdį, kad tikėtume, jog kaip tik apie laisvę mums kalba visi šie balsai, jau tokį ilgą laiką mūsų civilizacijoje įkyriai kartojantys įspūdingą priesaką kalbėti apie tai, kas esi, ką nuveikei, ką prisimeni ir ką pamiršai, ką slepi ir kas slepiasi, apie ką negalvoji ir apie ką galvoji negalvoti. Milžiniškas triūsas, kuriam Vakarai pajungė ištisas kartas, turėdami tikslą stiprinti – tuo metu, kai kitos darbo formos užtikrino kaupiamą kapitalą – žmonių priklausomybę; turiu omenyje jų kaip „subjektų" rengimą dviguba šio žodžio prasme. Galima įsivaizduoti, koks perdėtas turėjo atrodyti XIII amžiaus pradžioje visiems krikščionims primestas įsakas

bent kartą per metus pulti ant kelių ir prisipažinti visas, nė vienos nepraleidžiant, savo nuodėmes. Tad pagalvokime dabar, septyniems amžiams praėjus, apie tą nežinomą partizaną, nuvykusį kažkur toli į kalnus prisidėti prie serbų pasipriešinimo judėjimo; vadai pareikalauja aprašyti savo gyvenimo istoriją; kai žmogus pateikia keletą varganų, naktį prikeverzotų lapų, į juos net nežiūrima, o paprasčiausiai sakoma: „Pradėk iš naujo ir sakyk tiesą". Ar turėtų garsieji kalbai skirti draudimai priversti mus pamiršti šį tūkstantmetį prisipažinimo jungą?

Taigi nuo krikščioniškosios atgailos atsiradimo iki šiandienos seksas buvo privilegijuota išpažinties medžiaga. Sakoma, kad jis buvo tai, kas slepiama. O jeigu atvirkščiai – tai, kas ypatingu būdu prisipažįstama? O kas, jeigu įsipareigojimas jį slėpti buvo tik vienas pareigos jį prisipažinti aspektų (jį slėpti tuo geriau ir rūpestingiau, kuo prisipažinimas svarbesnis, reikalaujantis griežtesnio ritualo ir žadantis labiau įtikinančių padarinių)? Kas, jeigu seksas mūsų visuomenėje jau daugelį amžių buvo tai, kas pajungta nenukrypstamam prisipažinimui? Sekso įvedimas į diskursą, apie kurį jau anksčiau kalbėjome, seksualinės įvairovės sklidimas ir tvirtėjimas gal yra tik dvi to paties dispozityvo dalys; jas padeda suderinti svarbiausias elementas – prisipažinimas, kuris verčia išsakyti tiesą apie sekso keistenybes, kad ir kokios blogos jos būtų. Graikijoje tiesa ir seksas siejosi pedagogikos forma – kai vienas kūnas vertingą žinojimą perduodavo kitam; seksas buvo ramstis įšventinant į žinojimą. Mums tiesa ir seksas susisieja prisipažįstant, būtinai išsamiai atskleidžiant asmeninę paslaptį. Tik šiuo atveju tiesa yra sekso ir jo apraiškų ramstis.

Prisipažinimas – tai toks diskurso ritualas, kai kalbantysis subjektas sutampa su pasakymo subjektu; tai irgi ritualas, išryškėjantis esant tam tikram valdžios santykiui, nes prisipažinimo nebūna, jei nėra bent jau virtualaus partnerio – ne paprasto pašnekovo, bet instancijos, kuri prisipažinimo reikalauja, jį įperša, jį įvertina ir įsiterpia tam, kad teistų, baustų, atleistų, guostų, sutaikytų; tai ritualas, kurio metu tiesa pasirodo kaip tikra, nes nugalėjusi kliūtis ir pasipriešinimą tam, kad save suformuluotų; tai pagaliau ritualas, kur pats sakymo aktas, nepriklausomai nuo išorinių padarinių, sukelia jį artikuliuojančiam sakytojui vidinius pokyčius: jis teisina jį, atperka, švarina, palengvina kaltės naštą, išvaduoja, žada išsigelbėjimą. Per amžius tiesa apie seksą – bent jau

svarbiausieji dalykai – buvo pateikiama tokia diskursine forma, o ne apmokymo forma (seksualinis auklėjimas apsiribos bendrais principais ir atsargumo taisyklėmis); ir visai ne įšventinimo forma (likusia iš esmės nebyliąja praktika, tokia, kurią mergystės arba nekaltybės praradimo aktas daro juokingą ar žiaurią). Puikiai matome, kad tai forma, kuri yra pažengusi kur kas toliau negu „erotinį meną" valdančioji forma. Sprendžiant iš valdžios struktūros, kuri jai yra imanentiška, prisipažinimo diskursas turėjo nusileisti ne iš viršaus, kaip a r s e r o t i c a, veikiant aukščiausiajai mokytojo valiai, bet iš apačios, kaip pareikalautas, įpareigotas žodis, savo jėga nuplėšiantis užmaršties ir susilaikymo antspaudus. Tai, ką diskursas iškelia kaip slapta, siejama ne su kaip nors išdidinama sakomo dalyko verte ar nedaugeliu nusipelniusiųjų informacija pasinaudoti, bet su prastuolišku jo familiarumu ir visuotiniu bukumu. Jo tiesą garantuoja ne išpūstas mokytojo autoritetas, ne autoritariškai perduodama tradicija, o diskurse esanti esminga tarpusavio priklausomybė, ryšys tarp to, kuris kalba, ir to, apie ką jis kalba. Tuo tarpu valdymo instancija palaiko ne tą, kuris kalba (nes būtent jis yra priverstas kalbėti), bet tą, kuris klauso ir tyli; ne tą, kuris žino ir atsakinėja, bet tą, kuris klausinėja ir neišsiduoda, kad žino. Šis tiesos diskursas pagaliau daro poveikį ne tam, kuris jį priima, bet tam, iš kurio yra ištraukiamas. Su šia pripažinta tiesa esame labai toli nuo sumanaus įšventinimo į malonumus su visa jų technika ir mistika. Priešingai, priklausome visuomenei, kuri sunkų mokslą apie seksą formavo ne pasiremdama paslapties perdavimu, bet lėtai didėjančia prisipažinimo svarba.

* * *

Prisipažinimas buvo ir dar šiandien yra ta visuotinė matrica, kuri valdo tikro diskurso apie seksą gamybą. Vis dėlto ji labai pakito. Ilgai glūdėjo tvirtai įtaisyta į atgailos praktiką. Tačiau pamažu, nuo protestantizmo ir kontrreformacijos, XVIII amžiaus pedagogikos ir XIX amžiaus medicinos laikų, ji prarado savo ritualinę ir ypatingą lokalizaciją; pasklido ir buvo panaudota daugelyje santykių: vaikų ir tėvų, mokinių ir pedagogų, pacientų ir psichiatrų, teisės pažeidėjų ir teismo ekspertų. Tokios sklaidos motyvacija ir laukiami padariniai tapo įvairesni kaip ir įgyjamos formos: apklausos, konsultacijos, autobiografiniai pasakojimai,

laiškai; jie užrašomi, perrašomi, kaupiami į dokumentų rinkinius, publikuojami ir komentuojami. Tačiau svarbiausia – prisipažinimas atsiveria, jeigu ne kitoms sritims, tai bent naujiems būdams esamas sritis apžvelgti. Jau nepakanka pasakyti, kas buvo padaryta – tarkim, lytinis aktas – ir kaip; bet dera atkurti jame ir aplinkui jį dubliuojančias mintis, jį lydinčias įkyrias svajones, jame glūdinčius vaizdinius, troškimus, moduliacijas ir apskritai malonumo kokybę. Aišku, pirmą kartą visuomenė nusileido tiek, kad ėmė skatinti grynai asmeniškų malonumų išsipasakojimus ir buvo nusiteikusi juos išklausyti.

Taigi, išsklaidant prisipažinimo procedūras, dauginant jų suvaržymo lokalizaciją, plečiant jų valdas, pamažu susiformuoja didžiulis sekso malonumų archyvas. Ilgai šis archyvas buvo sunaikinamas tiek, kiek jo susidarydavo. Jis ėmė nykti be pėdsakų (to norėjo krikščioniškoji išpažintis), kol medicina, psichiatrija, taip pat pedagogika vėl pradėjo jį tvirtinti: Campe, Salzmannas, o vėliau ypač Kaanas, Krafft-Ebingas, Tardieu, Molle, Havelockas Ellisas rūpestingai sukaupė visą tą varganą skirtingų sekso formų lyriką. Taip Vakarų visuomenės ėmė rašyti nepabaigiamą savo malonumų registracijos knygą. Jos sudarė iš jų kolekciją, nustatė klasifikaciją, aprašė ir kasdien pasitaikančius defektus, ir keistenybes ar susierzinimo atvejus. Svarbus momentas: lengva juoktis iš XIX amžiaus psichiatrų, patetiškai meldžiančių atleidimo už tuos siaubingus dalykus, kuriuos jie leido pagarsinti, primindami žmonėms „nusikaltimus dorai“ ir „lytinius iškrypimus“. Greičiau būčiau linkęs sveikinti jų rimtą požiūrį: jie jautė, kas vyksta. Tai buvo momentas, kai patys keisčiausi malonumai buvo pašaukti prabilti apie save tiesos diskursu, kurį derėjo jau dabar sujungti ne su tokiu, kuris kalba apie nuodėmę ir išganymą, mirtį ir amžinybę, bet su tokiu, kuris kalba apie kūną ir gyvenimą – būtent su mokslo diskursu. Buvo dėl ko įvaryti siaubą žodžiams. Atsirado neįtikėtinas dalykas: mokslas prisipažinimas, mokslas, besiremiantis prisipažinimo ritualais ir jo turiniais, mokslas, išradęs daugiapusį ir atkaklų prievartavimo būdą ir savo objektu pavertęs nepriimtiną prisipažinimą. Skandalas, aišku, bet kuriuo atveju – XIX amžiuje stipriai institucionalizuoto mokslinio diskurso bodėjimasis, kai šis buvo priverstas užsiimti visu šiuo prastuolišku diskursu. Taip pat teorinis ir metodologinis paradoksas: tos ilgos diskusijos dėl

galimybės sukonstruoti mokslą apie subjektą, apie introspekcijos galiojimą, išgyventos patirties realumą ar apie sąmonės sau esimą – visa tai atliepė problemą, būdingą tiesos diskursų funkcionavimui mūsų visuomenėje: ar galima artikuliuoti tiesos gavybą pagal senąjį juridinį-religinį prisipažinimo modelį, o pasipasakojimo išprievartavimą – pagal mokslinio diskurso taisyklę? Leiskime pasisakyti tiems, kurie mano, kad XIX amžiuje tiesa apie seksą buvo nušalinta žiauriau negu kada nors, veikiant pavojingam blokavimo mechanizmui, kurio centre – diskurso deficitas. Deficitas? Ne, priešingai – perkrova, dvejinimasis, greičiau per daug, o ne per mažai diskurso, bet kuriuo atveju – interferencija tarp dviejų tiesos gavybos būdų: prisipažinimo procedūrų ir mokslinio diskursyvumo.

Užuot skaičiavę klaidas, naivybes ir moralus, XIX amžiuje užplūdusius tiesos apie seksą diskursus, verčiau susekime būdus, kuriais ši, šiuolaikiniams Vakarams būdinga, su seksu susijusi valia žinoti privertė veikti prisipažinimo ritualus tiksliomis mokslinėmis schemomis: kaip pavyko suteikti šiam nenumaldomam ir tradiciniam seksualumo prisipažinimo išprievartavimui mokslines formas?

1. *Klinikiniu būdų, kaip „priversti kalbėti", kodifikavimu:* derinant išpažintį su apžiūra, pasakojimą apie save su daugelio pasiduodančių iššifravimui ženklų ir simptomų sklaida; kvota, kruopščiai paruošta apklausa, prisiminimus atpalaiduojanti hipnozė, laisvos asociacijos – šitiek būdų, kad prisipažinimo procedūra būtų įrašyta į mokslui priimtinų stebėjimų lauką.

2. *Bendro ir difuzinio priežastingumo postulavimu:* verčiant viską pasakyti, turint galimybę apie viską išsiteirauti – tai pateisins pats principas, kad seksas turi neišsenkančią ir daugiaformę priežastinę galią. Manoma, kad pats nereikšmingiausias seksualinio gyvenimo įvykis – nelaimingas atsitikimas ar deformacija, trūkumas ar perteklius – gali turėti pačių įvairiausių padarinių visam gyvenimui; beveik nėra tokios ligos ar fizinio negalavimo, kuriems XIX amžiuje nebūtų priskirta, bent iš dalies, seksualinė etiologija. Nuo blogų vaikiškų įpročių sukdama prie suaugusiųjų džiovos, senukų apopleksijos, nervų ligų ir ištisų rasių išsigimimo, anuometinė medicina nuaudė visą seksualinio priežastingumo tinklą. Jis tikrai mums gali pasirodyti fantastiškas. Sekso kaip „visa ko ir

bet ko priežasties" principas yra teorinė priešingybė techniškam reikalavimui: įtraukti į mokslinio tipo praktiką tokias procedūras, kurių metu prisipažinimas taptų ir visa apimantis, ir smulkmeniškas, ir nuolatinis. Begaliniai pavojai, kuriuos sukelia seksas, pateisina alinantį inkvizicijos, kuriai jis pajungiamas, pobūdį.

3. *Remiantis seksualumui būdingu vidinio latentinio veikimo principu:* jei, naudojantis prisipažinimo technika, tiesą apie seksą ir reikia traukte ištraukti, tai ne vien dėl to, kad sunku ją pasakyti arba slegia padorumo taisyklės, o dėl to, kad pats sekso veikimas yra miglotas; dėl to, kad jo prigimčiai yra būdinga išsprūsti, kad jo energija ir mechanizmai dangstosi, o jo priežastinė galia iš dalies yra pogrindinė. XIX amžiuje, priskyrus prisipažinimą prie mokslinio diskurso, buvo pakeisti jo tikslai; toliau jis mėgina gvildenti ne tik tai, ką iš tiesų subjektas norėtų nuslėpti, bet ir tai, kas nuslėpta nuo jo paties ir kas gali iškilti į dienos šviesą tik labai pamažu, dėl tokios prisipažinimo veiklos, kurioje kiekvienas – ir apklausėjas, ir apklausiamasis – vienodai dalyvauja. Seksualumui esmingas latentinio veikimo principas leidžia derinti prievartinį sunkų prisipažinimą su moksline praktika. Prisipažinimą reikia iš tiesų išplėšti jėga, nes „tai" – tamsioji sąmonės dalis, kuri slepiasi.

4. *Interpretacijos metodu:* jeigu ir reikia prisipažinti, tai ne vien dėl to, kad tas, kuriam prisipažįstama, esą turi galią atleisti, paguosti ir vadovauti, o dėl to, kad, norint moksliškai įteisinti tiesos gavybą, reikia ją vykdyti per šį interpretacijos santykį. Tiesa neslypi vien viduje subjekto, kuris prisipažindamas ją – jau visą – neva iškelia į šviesą. Ji formuojasi dviejuose poliuose: jau esanti, bet nepilna, sau pačiai akla to, kuris kalba, asmenyje, ji gali įgyti galutinę formą tik asmenyje to, kuris ją priima. Kaip tik pastarasis turi išsakyti teisybę apie šią miglotą tiesą: prisipažinimą privalu dubliuoti, dešifruojant tai, kas pasakyta. Tas, kuris išklauso, jau bus ne vien asmuo, turintis išganymo galią, teisėjas, kuris pasmerkia arba atleidžia kaltę; tai bus tiesos šeimininkas. Jo funkcija – hermeneutinė. Jis gali ne vien reikalauti, kad prisipažinimas įvyktų, ar priimti sprendimą po to, kai jis buvo ištartas; toji valdžia pasireiškia formuojant – prisipažinimu ir jo dešifravimu – tiesos diskursą. Pavertus prisipažinimą nebe įrodymu, bet ženklu, o seksualumą – kažkuo, ką reikia interpretuoti, XIX amžiuje atsivėrė galimybė

priversti prisipažinimo procedūras veikti nuolatinio mokslinio diskurso formacijos viduje.

5. *Prisipažinimo padarinių medikalizacijos būdu:* prisipažinimui ir jo padariniams suteikiant terapeutinių veiksmų formą. Pirmiausia tai reiškia, kad sekso sritis nebepriklausys vien kaltės ir nuodėmės, kraštutinumų ar taisyklių pažeidimo registrui, o bus priskirta prie normalių ir patologiškų reiškinių (tai yra, beje, tik šio registro transpozicija); pirmą kartą apibrėžiamas seksualumui būdingas liguistumas; seksas pasirodo patologijos atžvilgiu itin lengvai pažeidžiama sritis: tai ne tik laukas, kurio paviršiuje ryškėja kitos ligos, bet ir židinys nuosavos nozografijos: instinkto, polinkių, vaizdinių, malonumo, elgesio. Tai taip pat reiškia, kad prisipažinimas įgys prasmę ir taps reikalingas medicininio įsikišimo atvejais: gydytojas jo reikalaus, jis bus būtinas diagnozuojant ligą ir veiksmingas jau pats savaime gydymo proceso metu. Tiesa – jeigu ji išsakyta laiku, tam, kam reikia, išsakyta tokio asmens, kuris yra jos saugotojas ir kartu už ją atsakingas – gydo.

Grįžkime prie plačių istorinių orientyrų: mūsų visuomenė, nutraukusi ryšius su ars erotica tradicijomis, sukūrė scientia sexualis. Tiksliau – ji toliau vykdė užduotį gaminti tikrus diskursus apie seksą, ne be vargo taikydama senąją prisipažinimo procedūrą prie mokslinio diskurso taisyklių. XIX amžiuje išplėtota scientia sexualis paradoksaliu būdu išsaugo savo branduolį – savotišką privalomos ir išsamios išpažinties ritualą, kuris krikščioniškuosiuose Vakaruose buvo pirmoji technika tiesai apie seksą išgauti. Nuo XVI amžiaus šis ritualas pamažu atsiskyrė nuo atgailos sakramento ir, tarpininkaujant vadovavimui sielos kelionei bei moralinėms nuostatoms – tikram ars artium, – pajudėjo pedagogikos, suaugusiųjų ir vaikų santykių, šeimyninių santykių, medicinos ir psichiatrijos link. Šiaip ar taip, štai jau greitai sukaks šimtas penkiasdešimt metų nuo to laiko, kai buvo įtaisytas sudėtingas dispozityvas tikrų diskursų apie seksą gavybai: dispozityvas, kuris lengvai peržergia istoriją, nes prijungia senąjį prisipažinimo priesaką prie klinikinio klausymo metodų. Būtent dėl šio dispozityvo ir galėjo iškilti, kaip tiesa apie seksą ir jo malonumus, toks dalykas kaip „seksualumas“.

„Seksualumas“ – tai šios lėtai besiplėtojančios diskursinės praktikos, kokia yra *scientia sexualis*, koreliatas. Fundamentalūs šio seksualumo bruožai išreiškia ne kokį nors daugiau ar mažiau ideologijos slopinamą įsivaizdavimą ar draudimų sužadintą neprisipažinimą; jie atitinka funkcionalius poreikius diskurso, kuris privalo gaminti tiesą. Prisipažinimo technikos ir mokslinio diskursyvumo sankryžoje, ten, kur neišvengiamai tarp jų aptikome keletą sureguliavimo mechanizmų (klausymo techniką, priežastingumo postulatą, latentinio veikimo principą, interpretacijos taisyklę, medikalizacijos imperatyvą), seksualumas, kaip jis save apibūdino, tai sritis, „iš prigimties“ pralaidi patologiniams procesams ir dėl to reikalaujanti terapeuto pagalbos ar šiaip normalizuojančio poveikio; reikšmių, kurias reikia dešifruoti, laukas; procesų, kuriuos slepia specifiniai mechanizmai, vieta; neapibrėžtų priežastinių ryšių židinys, miglota šneka, kurią reikia ir išstumti, ir išklausyti. Būtent diskursų „sistema“, noriu pasakyti – jų vidinė technologija, funkcionavimo poreikiai, naudojami taktikos būdai, valdymo efektai, kuriais tie diskursai palaikomi ir kurie tais diskursais transportuojami, – visa tai, o ne atvaizdavimų sistema apibrėžia esminius to, kas sakoma, bruožus. Seksualumo istorija – tai yra istorija to, kas XIX amžiuje funkcionavo kaip ypatinga tiesos sritis – turi būti rašoma pirmiausia remiantis diskursų istorijos požiūriu.

Iškelkime svarbiausią darbo hipotezę. Besivystanti XVIII amžiaus visuomenė – ar pavadintume ją buržuazine, kapitalistine ar industrine – iš esmės neatsisakė pripažinti sekso. Priešingai – paleido veikti visą arsenalą instrumentų tam, kad būtų gaminami jam skirti tikri diskursai. Ji ne tik daug kalbėjo apie seksą ir vertė kiekvieną apie jį kalbėti, bet ir pabandė suformuoti nekintamą tiesą apie jį. Tarsi būtų įtarusi, kad seksas turi kažkokią labai svarbią paslaptį. Tarsi jai būtinai prireikė išgauti tą tiesą. Tarsi jai būtų buvę labai svarbu, kad seksas būtų įrašytas ne tik į malonumų valdymo meną, bet ir į sistemingų žinių režimą. Taip seksas pamažu virto didelių mūsų įtarimų objektu; bendra ir neraminančia prasme, nevalingai persmelkiančia mūsų poelgius ir visą mūsų egzistenciją; pažeidžiama vieta, per kurią patenka blogio grėsmė, nakties dalele, kurią kiekvienas nešiojame savyje. Visa apimanti reikšmė, universali paslaptis, visur esanti priežastis, nepraeinanti baimė. Tad šiuo sekso

„klausimu" (dvejopa prasme: kvotos ir suprobleminimo, taip pat prisipažinimo pareikalavimo ir įvedimo į tam tikrą racionalumo lauką) rutuliojasi du procesai: mes prašome pasakyti tiesą (kadangi seksas yra paslaptis, kuri pati nuo savęs pasprūsta, mes pasiliekame teisę patys paskelbti pagaliau nušviestą, dešifruotą jo tiesos tiesą); ir prašome pasakyti mūsų tiesą, ar, greičiau, prašome pasakyti giliai slepiamą tiesą tos tiesos apie mus pačius, kuri, kaip atrodo, slypi tiesioginėje mūsų sąmonėje. Sakome jam tiesą jo, iššifruodami tai, ką jis mums apie tai sako; jis mums sako mūsiškę, paleisdamas tai, kas stengiasi ištrūkti. Šio žaidimo pagrindu ir formuojasi – lėtai, per daugelį amžių – žinojimas apie subjektą; žinojimas ne tiek to, kokia jo forma, kiek to, kas jį skaldo, kas jį galbūt apibrėžia, ypač to, kas verčia jį bėgti nuo savęs. Tai gali pasirodyti netikėta, tačiau visai neturi stebinti, pagalvojus apie ilgą krikščioniškosios ir teisminės išpažinties istoriją, apie šios tokios svarbios Vakarams žinojimo-valdymo formos, kokia yra prisipažinimas, judėjimus ir transformacijas: aplink seksą vis siaurėjančiais ratilais ėmė suktis mokslas apie subjektą. Subjekto viduje veikiantis priežastingumas, subjekto pasąmonė, tiesa apie subjektą, kurią turi kitas – tas, kuris žino, subjekto žinios apie tai, ko jis pats nežino, – visa tai galėjo išsiskleisti diskurse apie seksą. Ir visai ne dėl kokios nors pačiam seksui būdingos įgimtos savybės, bet veikiant tokiems valdymo taktikos būdams, kurie šiam diskursui yra imanentiški.

* * *

Aišku, *scientia sexualis* prieš *ars erotica*. Tačiau reikia pažymėti, kad *ars erotica* vis dėlto iš Vakarų civilizacijos neišnyko; kartais jį netgi buvo galima aptikti tame procese, kuris suaktyvino bandymus kurti mokslą apie seksualumą. Atliekant krikščioniškąją išpažintį, perkratant sąžinę, ieškant dvasinio ryšio su Dievu ir jo meilės, – buvo naudojama daugybė metodų, giminingų erotiniam menui: mokytojo vadovavimas einant įšventinimo keliu, patirties suintensyvinimas, įjungiant jos fizinį planą, fizinių komponentų poveikio stiprinimas, padedant juos lydinčiam diskursui; užvaldymo ir ekstazės reiškiniai, tokie dažni kontrreformacijos laikų katalikiškojoje praktikoje – visa tai, aišku, buvo nekontroliuojami padariniai, peržengę ribas

erotinės technikos, kuri buvo imanentiška tokiam subtiliam mokslui apie kūną. Reikia savęs klausti, ar tik nuo XIX amžiaus ši scientia sexualis funkcionuoja – nusitepusi savo švankaus pozityvizmo grimu – bent jau iš dalies kaip ars erotica. Galbūt ši tiesos gavyba, nors ir labai įbauginta mokslinio modelio, vis dėlto padaugino, suintensyvino ir net sukūrė savo vidinius malonumus. Dažnai sakoma, kad mes nesugebėtume įsivaizduoti naujų malonumų. Tačiau bent jau išradome kitą malonumą: malonumą, kuris glūdi tiesoje apie malonumą, malonumą tą tiesą žinoti, rodyti ją visiems, atskleisti, ja žavėtis, ją išsakyti, pavergti ir užvaldyti jai padedant kitas, slapčia ja patikėti, gudrumu ją išvilioti iš slaptavietės – specifinį malonumą žadino tikras diskursas apie malonumą. Visai ne medikų pažadėtoje sveiko seksualumo idealo srityje, ne humanistinėse svajonėse apie tobulą ir klestintį seksualumą ir ypač ne orgazmo lyrikoje ar bioenergetikoje derėtų ieškoti svarbiausių erotikos meno, glaudžiai susijusio su mūsų žiniomis apie seksualumą (čia turime omenyje tik normalizuojantį poveikį turintį jo vartojimą), elementų, bet mūsų veikloje dauginant ir intensyvinant malonumus, susijusius su tiesos apie seksą gavyba. Mokslingos knygos, rašomos ir skaitomos, konsultacijos ir apžiūros, nuovargis atsakinėjant į klausimus ir pasitenkinimas stebint, kaip esi interpretuojamas, tiek istorijų, pasakojamų sau ir kitiems, tiek smalsumo, tokia gausybė pasipasakojimų, kai įsipareigojimas tiesai – ne be lengvučio virpulio – nugali gėdą; perteklius slaptų fantazijų, kai už teisę jas pakuždėti brangiai mokama sugebantiems jas išgirsti; žodžiu, didžiulis „malonumas, patiriamas analizuojant“ (pačia plačiausia žodžio „analizė“ prasme), kurį per daugelį amžių Vakarai sumaniai kurstė, – visa tai formuoja lyg ir kažkokias klajojančias erotinio meno draikanas, kurias tyliai nešioja po erdves prisipažinimas ir mokslas apie seksą. Ar galima manyti, kad mūsų scientia sexualis yra tik ypač subtili ars erotica forma? Ir kad ji yra tik vakarietiška versija, perduodanti šios, regis, jau prarastos, tradicijos kvintesenciją? Ar reikia manyti, kad visi šie malonumai yra tik pagalbiniai tam tikro mokslo apie seksą produktai, privilegija, palaikanti nesuskaičiuojamas jo pastangas?

Šiaip ar taip, hipotezė apie seksui skirtą slopinančią valdžios galią, kurią mūsų visuomenė esą taiko ekonominiais sumetimais, atrodo

gerokai ribota, įvertinant daugybę sutvirtinimų ir intensifikacijų, kurias iškelia mums prieš akis pirmasis nueitas kelias: diskursų dauginimą, ir būtent diskursų, rūpestingai įrašytų į valdžios poreikių registrą; seksualinės įvairovės sutvirtinimą ir sudarymą dispozityvų, gebančių ne tik ją izoliuoti, bet ir sukelti bei provokuoti, iš šios įvairovės formuoti dėmesio, diskursų ir malonumų židinius; priverstinę prisipažinimų gavybą ir, nuo čia atsispiriant, teisėto mokslo sistemos ir įvairiarūšių malonumų valdymo meno įvedimą. Daug labiau už negatyvų pašalinimo ar atmetimo mechanizmą mums rūpi subtilus diskursų, žinių, malonumų, valdžios galių tinklo įjungimas; kalbame ne apie judėjimą, neva užsispyrusį išstumti laukinį seksą į kažkokią tamsią ir neprieinamą sritį, bet priešingai – apie procesus, kurie išsklaido jo sėklą daiktų ir kūnų paviršiuje, jį dirgina, manifestuoja ir verčia kalbėti, perkelia jį į realybę ir prispiria sakyti tiesą: tiesiog akivaizdų seksualumo sužėrėjimą atspindi diskursų perteklius, valdžios užgaidos, žinojimo ir malonumo žaidimai.

Ar tai tik iliuzija? Staigus įspūdis, už kurio atidesnis žvilgsnis būtinai surastų tą pačią didžiąją slopinimo mechaniką? Ar tik nedera už šių kelių blyksnių vėl įžiūrėti tamsųjį įstatymą, nuolatos kartojantį „ne“? Atsakymą duos – arba turėtų duoti – istorinis tyrimas. Tyrimas būdo, kuriuo gerus tris amžius formavosi žinojimas apie seksą; būdo, kuriuo daugėjo diskursų, turinčių vienintelį objektą – seksą, ir priežasčių, kurios nulėmė mūsų priskirtą beveik pasakišką vertę neva jų skelbiamai tiesai. Galbūt šie istoriniai tyrimai pagaliau išsklaidys tai, ką, regis, įteigia ši pirmoji apžvalga. Tačiau mano pradinis postulatas, kurį norėčiau išlaikyti kuo ilgiau, skelbia, kad šie valdymo ir žinojimo, tiesos ir malonumų dispozityvai, taip besiskiriantys nuo slopinimo mechanizmų, nebūtinai yra antriniai ir išvestiniai; ir slopinimas nėra bet kuriuo atveju esminis, vyraujantis dalykas. Tad svarbu pažiūrėti į šiuos dispozityvus rimtai ir pakeisti analizės kryptį: verčiau pradėti ne nuo visų pripažinto slopinimo ar nemokšiškumo, matuojamo tuo, ką mes – kaip patys manome – žinome, bet nuo tų pozityvių mechanizmų, kurie gamina žinias, daugina diskursus, žadina malonumą ir iškelia valdymo galią, reikia ištirti jų atsiradimo bei veikimo sąlygas ir pasižiūrėti, kaip jų

atžvilgiu išsidėsto su jais susiję draudimą arba slaptumą inicijuojantys faktai. Trumpai tariant, reikia apibrėžti valdžios strategijas, imanentiškas šiai valiai žinoti. Ir būtent seksualumo pagrindu formuoti valios žinoti „politinį valdymą“.

IV

SEKSUALUMO DISPOZITYVAS

Apie ką gi mes kalbame šioje tyrinėjimų virtinėje? Pasakėčią „Nekuklūs brangūs niekeliai" norime paversti istorija.

Šalia kitų ženklų, mūsų visuomenei priskiriama „kalbančio sekso" emblema. Sekso, kuris užklumpamas, kamantinėjamas ir kuris – susitvardęs, o kartu plepus – nepavargsta atsakinėdamas. Kol vieną dieną jį sugavo kažkoks beveik pasakiškas mechanizmas, pats gebantis likti nematomas. Šis mechanizmas spiria seksą – tokiame žaidime, kur malonumas sumišęs su nevalingumu, o sutikimas su kažkuo artimu inkvizicijai – sakyti tiesą apie save ir kitus. Mes visi jau daugelį metų gyvename princo Mangogulo karalystėje: kenčiame nuo beribio smalsumo seksui, užsispyrę jį klausinėjame, nepasisotindami atsakymais ir tuo, kas apie jį kalbama, pasiryžę išrasti kokį nors magišką žiedą, kuris pralaužtų jį gaubiantį santūrumą. Tarsi būtų labai svarbu, kad ši nedidelė mūsų pačių dalis teiktų mums ne tik malonumą, bet ir žinojimą bei visą subtilų žaidimą pereinant nuo vieno prie kito: žinojimą apie malonumą, malonumą žinoti apie malonumą, malonumą-žinojimą; tarsi tas kaprizingas gyvūnas, kuriame mes gyvename, savo ruožtu turėtų pakankamai domią ausį, gan atidų žvilgsnį, pakankamai lankstų liežuvį ir protą, kad apie tai gerai išmanytų ir puikiausiai išsakytų, jei tik būtų bukliai paprašytas. Tarp kiekvieno iš mūsų ir mūsų sekso Vakarai nutiesė nepertraukiamą tiesos reikalavimą: mums būtina išplėšti iš sekso tiesą, nes tiesa jam išsprūsta, o seksas turi pasakyti tiesą apie mus, nes seksas ją laiko šešėlyje. Argi seksas laikomas paslapty? Dangstomas naujamadišku drovumu, užgniaužtas niūrių buržuazinės visuomenės reikalavimų? Priešingai, jis švyti. Štai jau daugelį amžių seksas yra įspūdingos „peticijos

apie išmanymą" centre. Dvigubos peticijos, beje, nes privalome žinoti, kaip ten su juo yra, ir tuo tarpu įtariame jį žinant, kaip čia yra su mumis.

Kažkoks takelis per keletą amžių mus vedė taip, kad klausimą „kas mes esame?" adresavome seksui. Ne tiek seksui kaip prigimties dalykui (gyvos sistemos elementui, biologijos objektui), bet seksui kaip istorijai, seksui – reikšmei, seksui – diskursui. Mes patys įsikūrėme po sekso ženklu, ir greičiau ne sekso fizinės struktūros, bet s e k s o l o g i k o s. Nereikia savęs apgaudinėti: ilga eilė binarinių opozicijų (kūnas – siela, materija – dvasia, instinktas – protas, polinkiai – sąmonė), regis, paskyrusių seksui gryną mechaniką be jokio proto grūdo, leido Vakarams ne tik ir ne tiek aneksuoti seksą tam tikram racionalumo poliui – o tai dar, savaime aišku, nereikštų nieko nuostabaus, nes nuo senovės graikų laikų esame pratę prie panašių „pergalių", – kiek privertė mus – mūsų kūną, sielą, individualybę, mūsų istoriją – pažymėti geidulių ir troškimų logikos ženklu. Būtent ji nuo šiol yra mums universalus raktas, kai tik norime suprasti, kas esame. Štai jau daugelį dešimtmečių genetikai suvokia gyvenimą nebe kaip tam tikrą organizmą, turintį, be kitų, dar ir keistą gebėjimą daugintis; jie vertina dauginimosi mechanizmą kaip tai, kas mums įveda biologinę dimensiją: ne tik gyvų būtybių, bet ir paties gyvenimo matricą. Taip jau daugelį amžių nesuskaičiuojami žmogaus kūno teoretikai ir praktikai – aišku, ne itin „mokslišku" būdu – pavertė žmogų valdingo ir ryškaus sekso kūdikiu. Seksas – visa ko priežastis.

Neverta kelti klausimo: kodėl seksas yra tokia paslaptis? Kokia jėga jį taip ilgai mygo tylėti ir tik visai neseniai paleido, kartu gal leisdama mums jį klausinėti, tik vis per jo slopinimo prizmę ir einant tuo keliu? Iš tikrųjų šis klausimas, taip dažnai mūsų laikais kartojamas, yra tik neseniai sukurta vieno labai svarbaus teiginio ir amžino potvarkio forma: tiesa – tenai, galima užklupti ją iš pasalų. A c h e r o n t a m o v e b o: nenaujas sprendimas.

Jūs – tokie protingi, kupini didelės ir gilios išminties
Jūs suvokiantys ir žinantys
Kaip, kur ir kada viskas susijungia
...Jūs, didieji išminčiai, pasakykite man: kas gi tai?
Atskleiskite, kas man atsitiko

Atskleiskite kur, kaip ir kada
*Kodėl gi man toks dalykas nutiko?**

Taigi pirmiausia dera paklausti: koks gi tas priesakas? Kam gi taip įnirtingai medžiojama sekso tiesa, ir tiesa sekso srity?

Cucufa, geroji Diderot apsakymo dvasia, savo kišenėje tarp kitų niekniekių – pašventintų grūdų, mažyčių švininių stabų statulėlių ir apipelėjusių saldainiukų – aptinka smulkutį sidabro žiedelį, kurio įtvarą pasukus gali prašnekinti kiekvieną sutiktąjį, kad ir kokios jis būtų lyties. Jis tą žiedelį atiduoda smalsiam sultonui. Dabar mūsų eilė sužinoti, koks stebuklingas žiedas suteikia mums panašią galią, ant kokio valdytojo piršto jis užmautas; kokiai jėgai jis leidžia įsižaisti arba kokią numato ir kaip atsitiko, kad kiekvienas mūsų savo ir kitų seksui tapome savotiški sultonai – atidūs ir neatsargūs. Šį magišką žiedą, šį brangų daiktelį, tokį nekuklų, kai reikia priversti kalbėti kitus, bet tokį mažakalbį, kai paliečiamas jo paties mechanizmas, – jį savo ruožtu maga prašnekinti; apie jį ir reikia kalbėti. Reikia sukurti istoriją apie šį tiesos troškimą, žinių peticiją, dėl kurios jau tiek amžių seksas spindėte spindi: tokių užgaidų ir atkaklumo istoriją. Ko mes dar laukiame iš sekso, be galimų jo teikiamų malonumų, kad taip užsispiriame? Kokia tai kantrybė ar aistringas noras teigti jį kaip paslaptį, visagalę priežastį, užslėptą prasmę, nenuslopinamą baimę? Ir kodėl staiga užduotis atskleisti šią sunkią tiesą pagaliau virto kvietimu atmesti draudimus ir sutraukyti pančius? Ar darbas buvo toks sunkus, kad teko jį prigauti šiuo pažadu? Ar šios žinios įgijo tokią vertę – politinę, ekonominę, etinę – kad, norint kiekvieną jomis pavergti, reikėjo tikinti – ir čia neapsieita be paradokso, – jog jos geba suteikti išsivadavimą?

Štai keletas bendrų pastabų, turinčių nurodyti būsimų tyrinėjimų vietą, keletas siūlymų, susijusių su jų užduotimis ir metodu, apžvalgos lauku ir periodizacija, kurią galima iš anksto numatyti.

---

* *G.-A. Bürger.* Cituojama iš: *A. Schopenhauer.* Métaphysique de l'amour.

1. Užduotis

Kam reikalingi šie tyrinėjimai? Visiškai suprantu, kad tam tikras neapibrėžtumas yra persmelkęs anksčiau nubrėžtus metmenis; kyla pavojus, kad jis gali sužlugdyti ir mano sumanytus detalesnius tyrimus. Šimtą kartų jau kartojau, kad paskutiniųjų amžių Vakarų visuomenių istorija demonstruoja iš esmės visai ne represinį valdžios funkcionavimą. Dėsčiau savo mintis taip, kad diskvalifikuočiau šią sąvoką, dėdamasis, jog nežinau apie kitur – troškimo teoriniu lygiu – išsakomą ir, aišku, daug radikalesnę kritiką. Iš tiesų teiginys, kad seksas nėra „slopinamas“, ne toks jau naujas. Praėjo jau nemažai laiko nuo tos dienos, kai tai pareiškė psichoanalitikai. Jie atmetė šį nesudėtingą mechanizmą, kurį lengvai įsivaizduojame, kalbėdami apie slopinimą; mintis apie tam tikrą maištingą energiją, kurią reikėtų malšinti, jiems pasirodė netinkama dešifruoti būdui, kaip valdžia ir troškimas dera tarpusavy; jie numatė kur kas sudėtingesnį ir labiau pirmapradį ryšį už šį žaidimą tarp laukinės, natūralios, gyvos, nepaliaujamai iš apačios kylančios energijos ir iš viršaus besileidžiančios bei ketinančios jai sutrukdyti tvarkos; nereikia įsivaizduoti, kad troškimas yra slopinamas jau vien dėl tos priežasties, kad būtent įstatymas yra troškimo ir jį sukeliančio trūkumo pagrindas. Esą valdžios santykis esti ten, kur yra troškimas, tad klaidinga jį demaskuoti slopinimo atveju, kuris esą visuomet po to atsiranda; tačiau bergždžia būtų ir ieškoti troškimo už valdžios ribų.

Tad pabrėžtinai jų neskirdamas – tarsi naudočiau ekvivalentiškas sąvokas – kalbėjau tai apie s l o p i n i m ą, tai apie į s t a t y m ą, apie draudimą arba cenzūrą. Nepripažinau – iš užsispyrimo ar aplaidumo – viso, kas gali nurodyti jų teorinių ar praktinių implikacijų skirtybes. Gerai žinau, kad žmonės turi teisę man pasakyti: be paliovos krypdamas į pozityvias valdžios technologijas, jūs siekiate su mažiausiais nuostoliais laimėti iš karto prie dviejų lentų; painiojate savo priešininkus, lygiuodamas pagal silpnesniojo išvaizdą, ir, svarstydamas vieną slopinimo atvejį, primygtinai verčiate tikėti, jog esate nusikratęs įstatymo problemų; tuo tarpu išlaikote esminę praktišką valdžios-įstatymo principo išdavą, tai yra žinojimą, kad neįmanoma pabėgti nuo valdžios, kad ji visada čia, demonstruodama netgi tai, ką jai mėginama priešpriešinti.

Jūs pasilikote patį trapiausią teorinį valdymo-slopinimo idėjos elementą tam, kad jį kritikuotumėte; pasilikote pačią steriliausią politinę valdžios-įstatymo idėjos išdavą tam, kad ją panaudotumėte savo reikmėms.

Tolesnių mano tyrinėjimų tikslas – ne tiek krypti į „teoriją", kiek į valdymo „analizę": tiksliau – pamėginti nustatyti specifinę sritį, kurią sudaro valdžios santykiai, ir apibūdinti instrumentus, leidžiančius ją tirti. Tai štai, man atrodo, kad tokia analizė galima tik tada, jei atsiras tuščia erdvė ir atsikratysime tam tikro valdžios įvaizdžio, kurį pavadinčiau (greitai paaiškės kodėl) „juridiniu-diskursiniu". Būtent ši koncepcija valdo ir slopinimo, ir sąmoningam kūno malonumų troškimui skirto įstatymo teorijas. Kitaip sakant, tai, kas skiria vieną nuo kitos analizę, reiškiamą instinktų slopinimo terminais, nuo analizės, reiškiamos šiam troškimui skirto įstatymo terminais, žinoma, yra būtent impulsų prigimties ir dinamikos suvokimo, o ne valdžios suvokimo būdas. Vienu ir kitu atveju griebiamės įprasto valdžios įvaizdžio, iš kurio, priklausomai nuo to, kaip juo naudojamasi ir kokia pozicija kūno malonumų troškimo atžvilgiu jam pripažįstama, paaiškėja du priešingi padariniai: arba tam tikro „išsilaisvinimo" pažadas, jei valdžia tik išoriškai užgrobusi šį troškimą, arba – tuo atveju, kai ji yrą esminė paties troškimo dalis – tvirtinimas: jūs nuolatos jau esate spąstuose. Beje, neverta manyti, kad šis įvaizdis būdingas tik tiems, kurie kelia valdžios santykio su seksu problemą. Iš tiesų jis yra kur kas labiau paplitęs, dažnai aptinkamas politinėse valdžios analizėse ir, be abejo, giliai įsišaknijęs Vakarų istorijoje.

Štai keletas pagrindinių jo bruožų:

Negatyvus santykis. Santykio tarp valdžios ir sekso modusas visuomet susikuria tiktai negatyvinis: atmetimo, pašalinimo, atsisakymo, užtvėrimo arba dar: nuslėpimo ar maskavimo. Seksui ir malonumams valdžia „negali" padaryti nieko kita, kaip tik pasakyti „ne"; jeigu ji ką nors gamina, tai tik įvairiausius trūkumus arba spragas; ji išleidžia atskirus elementus, įveda netolydumus, atskiria, kas yra sujungta, paženklina sienas. Jos veiklos rezultatai įgyja visuotinę ribos ir trūkumo formą.

Taisyklės instancija. Iš esmės valdžia esą yra tai, kas diktuoja seksui savo įstatymą. Pirmiausia tai reiškia, jog seksui nustatomas dvigubas režimas: įstatymo leidžiamas ir draudžiamas, teisėtas ir neteisėtas. Tai

reiškia, kad toliau valdžia nurodo seksui tam tikrą „tvarką", tuo pat metu funkcionuojančią kaip aiškumo forma: seksas dešifruojamas pagal jo santykį su įstatymu. Pagaliau tai reiškia, kad valdžia veikia skelbdama taisyklę: esą seksas užvaldomas, padedant kalbai, ar, greičiau, diskursyviniam aktui; pastarasis jau vien dėl to, kad yra realizuojamas, kuria tam tikrą teisinį būvį. Valdžia kalba, o tai ir yra taisyklė. Atrodo, grynąją valdžios formą manifestuoja įstatymų leidėjo funkcija, o tada jos veiksmai sekso atžvilgiu įgauna juridinį-diskursinį pobūdį.

Draudimo ciklas. Esą valdžia nurodo seksui: tu neprisiartinsi, neprisiliesi, neatliksi iki galo, nepatirsi malonumo, neprakalbėsi, neapsireikši; apribotas tu egzistuosi tik šešėlyje ir paslaptyje. Esą sekso atžvilgiu valdžia griebiasi tik vieno – draudimo įstatymo. Ji siekia tikslo, kad seksas atsisakytų pats savęs. Instrumentas: bausmės grėsmė, o tai ne kas kita, kaip jo sunaikinimas. Atsižadėk pats, kad nebūtum sunaikintas; nepasirodyk, jeigu nenori išnykti. Tavo egzistencija bus išsaugota tik tavo panaikinimo kaina. Valdžia tramdo seksą vien draudimu, kuris veikia kaip alternatyva tarp dviejų nebūčių.

Cenzūros logika. Manoma, kad šis draudimas įgyja tris formas: teigiant, kad tai draudžiama; neleidžiant, kad tai būtų pasakoma; neigiant, kad tai egzistuoja. Šias formas, regis, sunku suderinti. Tačiau tik taip ir įsivaizduojame tam tikrą laipsnišką logiką, neva būdingą cenzūros mechanizmams: ji jungia tai, kas neegzistuoja, yra neleistina ir neišreiškiama taip, kad kiekviena šių formų kartu yra ir principas, ir padarinys kitos: apie tai, kas draudžiama, neprivalu kalbėti tol, kol tai realybėje nepanaikinta; tai, ko nebėra, neturi teisės būti kaip nors manifestuota, netgi šnekoje, skelbiančioje jo nebūtį; tai, apie ką reikia nutylėti, yra iš tikrovės ištremta, kaip ir tai, kas aiškiausiai draudžiama. Tarsi sekso valdymo logika būtų paradoksali logika tam tikro įstatymo, neva pasireiškiančio kaip neegzistavimo, nemanifestavimo ir nebylystės priesakai.

Vieningas dispozityvas. Atrodo, seksas visur valdomas tuo pačiu būdu. Iš viršaus į apačią, priimant globalinius sprendimus ar įsikišant dėl menkiausių dalykų; kad ir kokiais aparatais ar institucijomis remtųsi, valdžia esą visada veikia vieningu ir visa apimančiu būdu; ji veikia neva paprastos, nuolat atgaminamos įstatymo, draudimo ir cenzūros

mechanikos būdu: einant nuo valstybės prie šeimos, nuo valdovo prie tėvo, nuo tribunolo prie kasdienių nuobaudų smulkmės, nuo socialinę priklausomybę ženklinančių instancijų prie paties subjekto steigiamų struktūrų, – visur, tik skirtingu mastu, esą sutinkama ta pati visuotinė valdžios forma. Ši forma – tai teisė su visa leidžiamo ir draudžiamo, pažeidimų ir nuobaudų žaisme. Kad ir kokią formą jai suteiktų: teisę formuluojančio valdovo, draudžiančio tėvo, nutildančio cenzoriaus ar įstatymą diktuojančio mokytojo – valdžia visuomet schematizuojama juridine forma, o jos veiklos rezultatai apibrėžiami kaip paklusnumas. Valdžios-įstatymo akivaizdoje subjektas, įvardintas kaip toks – tai yra „pajungtas“ – yra tas, kuris paklūsta. Atrodo, daugelyje jos instancijų formalų valdžios homogeniškumą atitinka visuotinė paklusnumo forma, skirta tam, ką jinai tvardo, – ar tai būtų valdinys – monarcho, pilietis – valstybės, ar vaikas – tėvų, mokinys – mokytojo akivaizdoje. Vienoje pusėje įstatymų leidžiamoji valdžia, kitoje – paklusnus subjektas.

Visuotinės idėjos, jog valdžia engia seksą, o įstatymas sukurtas sąmoningam kūno malonumų troškimui valdyti, pagrindas yra ta pati menama valdymo mechanika. Ji apibrėžiama keistai ribotu būdu. Pirmiausia dėl to, kad tai yra valdžia, neva skurdi savo ištekliais, turinti nedaug priemonių, naudojanti tą pačią taktiką, nesugebanti išrasti ko nors nauja ir tarsi pasmerkta nuolatos save atkartoti. Antra – dėl to, kad tai valdžia, esą turinti tik vieną galią: sakyti „ne“; nepajėgianti nieko gaminti, gebanti tik nustatinėti ribas, ji iš esmės yra tarsi antienergija; regis, toks yra jos veiklos paradoksas: nieko negalėti, o tik daryti taip, kad tai, ką ji tramdo, savo ruožtu galėtų tik tai, kas valdžios yra leista. Pagaliau dėl to, kad tai yra valdžia, kurios modelis esąs iš esmės juridinis, koncentruotas vien į įstatymo suformulavimą ir interdiktų veikimą. Esą visos viešpatavimo, nuolankumo, pavergimo formos galų gale siekia paklusnumo.

Kodėl taip lengvai priimame šią juridinę valdžios koncepciją? Ir kodėl atmetame visa, dėl ko ji galėtų produktyviai veikti, būti strategiškai turtinga ir pozityvi? Tokioje visuomenėje kaip mūsiškė, kur taip gausu valdžios aparatų, jos ritualai tokie akivaizdūs, o instrumentai pagaliau tokie patikimi, šioje visuomenėje, kuri, be abejonės, pasirodė

išradingesnė už bet kurią kitą, kurdama subtilius ir rafinuotus valdžios mechanizmus, – iš kur atsirado ši tendencija: pripažinti ją tiktai neigiama ir bergždžia interdikto forma? Kam riboti valdymo dispozityvus tiktai viena procedūra: draudžiančiu įstatymu?

Pati bendriausia ir taktinė priežastis atrodo savaime suprantama: valdžią galima pakęsti tiktai pridengus reikšmingą jos dalį. Jos sėkmė proporcinga tam, kiek jai pavyksta nuslėpti savo mechanizmus. Ar priimtume valdžią, jei ji būtų visiškai ciniška? Paslaptis valdžiai nėra koks nors piktnaudžiavimas; ji reikalinga jai funkcionuoti. Ir ne tik dėl to, kad valdžia įperša paslaptį tiems, kuriuos sau pajungia, bet gal dar dėl to, kad pastariesiems ji yra taip pat reikalinga: ar jie priimtų valdžią, jeigu joje nematytų paprastos jų troškimui nustatytos ribos, leidžiančios įvertinti vieną neliečiamą – tegu ir sumenkintą – laisvės pusę? Valdžia kaip laisvei nubrėžta grynoji riba, bent jau mūsų visuomenėje, yra bendroji jos priimtinumo forma.

Galbūt tam yra istorinė priežastis. Viduramžiais išsirutuliojusios didžiosios valdžios institucijos – monarchija, valstybė su savo aparatais – suklestėjo daugybės išankstinių valdžios formų fone ir tam tikru mastu kaip atsvara joms: neperprantamoms, supainiotoms, konfliktiškoms valdžios formoms, susijusioms su tiesioginiu ar netiesioginiu valdymu žemėje, su ginklais, baudžiava, siuzerenų ir vasalų tarpusavio santykiais. Jei šios valdžios institucijos galėjo ir gebėjo įsišaknyti, vykusiai pasinaudodamos daugybe taktinių sanglaudų, pasiekti, kad būtų pripažintos, tai tik dėl to, kad pasirodė kaip reguliavimo, arbitražo, atribojimo instancijos, kaip būdas padaryti šiose valdžios formose tam tikrą tvarką, nustatyti principą, kaip jas sušvelninti ir paskirstyti pagal ribas ir egzistuojančią hierarchiją. Gausių ir susiduriančių galių akivaizdoje, virš visų heterogeniškų teisių, šios svarbiausios valdžios formos funkcionavo kaip teisės principas, parodydamos trejopą savo pobūdį: jos siekė virsti unitarine visuma, tapatinti savo valią su įstatymu ir veikti padedant draudimo ir sankcijos mechanizmams. Tokios valdžios formulė *pax et justitia*, pretenduojant būtent šitaip veikti, reiškė taiką, kaip feodalinių ar privačių karų uždraudimą, ir teisingumą, kaip būdą spręsti asmeninius ginčus. Žinoma, svarbiausioms monarchijos institucijoms taip besiplėtojant, rūpėjo ir visai kiti dalykai, ne vien paprasta ir gryna

juridinė sistema. Tačiau tokia buvo valdžios kalba, tokį savo įvaizdį ji pati suformavo; apie tai byloja visa viduramžiais sukurta ar romėnų teisės pagrindu perkurta viešosios teisės teorija. Teisė buvo ne šiaip sau ginklas, kuriuo sumaniai naudojosi monarchai; monarchijos sistemai ji buvo jos raiškos būdas ir jos priimtinumo forma. Vakarų visuomenėse visada, pradedant nuo viduramžių, būtent teisė formuluoja valdžios pareigų vykdymą.

XVII ar XIX amžių siekianti tradicija pripratino mus absoliutinės monarchijos valdžią priskirti ne teisės, o savivalės sričiai, piktnaudžiavimo, kaprizų, įgeidžių, privilegijų ir išimčių pasauliui, besiremiančiam savojo gerovės tęstinumo tradicija. Betgi tai reiškia pamiršti tą esmingą istorinę aplinkybę, kad vakarietiškos monarchijos reiškėsi kaip teisinės sistemos, apmąstė save pasitelkusios teisės teorijas ir savo valdžios mechanizmų funkcionavimui suteikė teisinę formą. Senas Boulainvilliers priekaištas, išsakytas prancūzų monarchijos adresu, jog ši pasinaudojo teise ir juristų paslaugomis tam, kad atšauktų aristokratų privilegijas ir juos pažemintų iš esmės, aišku, yra pagrįstas. Plėtojantis monarchijai ir jos institucijoms, buvo įvesta ši juridinė-politinė dimensija; ji, aišku, nėra adekvati buvusiam ir esamam valdžios veikimo būdui; tačiau ji yra kodas, kuriuo remiantis valdžia reiškiasi ir pati nurodo, kad šitaip apie ją galvotume. Monarchijos istorija ir valdžios procedūrų bei faktų pridengimas juridiniais bei politiniais diskursais ėjo kartu.

Ir štai, nepaisant pastangų juridinę dimensiją išlaisvinti iš monarchijos instituto ir politinę dimensiją atskirti nuo juridinės, valdžios įvaizdis taip ir liko šios sistemos nelaisvėje. Štai du pavyzdžiai. XVIII amžiaus Prancūzijoje monarchijos institucijos kritika buvo nukreipta ne prieš juridinę-monarchinę sistemą, bet į juridinės sistemos pertvarką, tyros, griežtos sistemos, į kurią be piktnaudžiavimų ir paklaidų galėtų įsilieti visi valdžios mechanizmai; priešingai monarchijai, kuri, nepaisant jos tvirtinimų, nuolatos peržengdavo teisės rėmus ir save laikė aukščiau įstatymų. Politinė kritika tuomet pasinaudojo visa monarchijos plėtojimąsi lydėjusia juridinės minties galia tam, kad pastarąją pasmerktų; tačiau ji neabejojo pačiu principu, pagal kurį teisė privalo būti tiesiog valdžios forma, o valdžia visuomet pasireiškia teisės forma. XIX amžiuje iškilo kitas politinių institucijų kritikos tipas; tai buvo

daug radikalesnė kritika, nes jai rūpėjo parodyti, kad ne tiktai reali valdžia išvengia teisės diktuojamų taisyklių, bet ir pati teisės sistema yra ne kas kita, kaip tik prievartos reiškimo būdas, galimybė ją aneksuoti atskirų individų naudai ir visuotiniu įstatymu prisidengus įveiksminti kiekvienai valdžiai būdingus asimetriškus ir neteisingus santykius. Vis dėlto ši teisės kritika dar pagrįsta postulatu, skelbiančiu, jog iš esmės ir siekiant idealo valdžios veiksmai turi būti derinami su tam tikra fundamentalia teise.

Iš esmės, nepaisant skirtingų epochų ir tikslų, monarchija nuolatos persekioja valdžios įvaizdį. Politinės minties ir politinės analizės požiūriu karaliui vis dar nenukirsta galva. Dėl to valdžios teorijoje dar teikiama didelė reikšmė teisės ir prievartos, įstatymo ir nelegalios padėties, valios ir laisvės problemoms, o ypač valstybės ir suverenumo problemai (net jei pastaruoju atveju kreipiamasi nebe į suvereno asmenį, bet į kažkokią kolektyvinę būtybę). Galvoti apie valdžią, svarstant šias problemas, reiškia apie jas galvoti, svarstant tam tikrą mūsų visuomenėms gana būdingą istorinę formą: teisinę monarchiją. Gana būdingą ir, nepaisant visko, – pereinamąją. Nors daugelis jos formų išliko ir šiandien tebegyvuoja, pamažu į ją įsiskverbė nauji valdžios mechanizmai, kurių, atrodo, negalima supaprastinti vien juos priskiriant teisės įvaizdžiui. Kaip pamatysime toliau, būtent šie valdžios mechanizmai, bent jau iš dalies, buvo įpareigoti rūpintis, jau nuo XVIII amžiaus, žmonių gyvenimu – žmonių kaip gyvų kūnų būtimi. Nors tiesa, kad teisėtvarka galėjo, aišku, nevisapusiškai, reprezentuoti valdžią, akcentuojančią mokesčių rinkimą ir mirtį, – ji pasirodė jau visai svetima naujiems valdymo būdams, grindžiamiems ne teise, bet technika, ne įstatymu, bet normalizacija, ne bausme, bet kontrole ir veikiantiems tokiais lygiais ir formomis, kurios peržengia valstybės ir jos aparatų ribas. Štai mes jau prieš kelis amžius virtome tokia visuomene, kur teisėtvarka vis mažiau gali kodifikuoti valdžią ar jai atstovauti kaip sistemai. Slidus takelis mus veda vis tolyn nuo teisės karalystės, kuri jau tuomet ėmė trauktis praeitin, kai Prancūzijos revoliucija, o kartu su ja konstitucijų bei įvairiausių kodeksų epocha, regis, kaip tik jai žadėjo artimą ateitį.

Būtent taip dar ir šiandien vaizduojama teisėtvarka analizuojant valdžios ir sekso santykius. Vadinasi, problema ne ta, kaip nustatyti, ar iš

tiesų sąmoningas kūno malonumų troškimas valdžiai svetimas, ar jis ankstesnis už įstatymą, kaip mes dažnai įsivaizduojame, ar, priešingai, įstatymas jį ir konstruoja. Svarstymų objektas kitas. Kad ir kas šis troškimas būtų – viena ar kita, – bet kuriuo atveju turimas omenyje santykis su valdžia, būtinai teisine ir diskursine, – valdžia, kurios dėmesio centre – įstatymų išdėstymas. Mes ir toliau liekame ištikimi tam tikram valdžios-įstatymo, valdžios-suvereniteto įvaizdžiui, kurį sukūrė teisės teoretikai ir monarchijos institucija. Būtent šio įvaizdžio privalu atsikratyti, tai yra atsikratyti teorinės įstatymo ir suvereniteto privilegijos, jei norime atlikti valdžios analizę konkrečioje ir istoriškoje jos metodų žaismėje. Reikia suręsti tokią valdžios analitiką, kuri teisės nebelaikytų modeliu ir kodu.

Prisipažįstu, kad šios seksualumo istorijos projektas ar, greičiau, šios tyrinėjimų serijos, apimančios istorinius valdžios ir diskurso apie seksą santykius, projektas savotiškai juda ratu, ta prasme, kad kalbame apie du bandymus, kurie perduoda informaciją kits kitam. Pamėginkime atsikratyti teisinio ir neigiamo valdžios įvaizdžio, atsisakykime galvoti apie ją įstatymo, interdikto, laisvės ir suvereniteto terminais: kaip tuomet analizuoti tai, kas neseniai istorijoje įvyko šio dalyko, regis, vieno iš labiausiai draudžiamų gyvenime ir uždraustų mūsų kūnui – sekso atžvilgiu? Kokiais keliais valdžia jį pasiekia, jeigu ne draudimais ar užkardomis? Kokiais mechanizmais, taktika ar dispozityvais? Tarkime, kad, priešingai, kiek atidesnis tyrimas rodo, jog iš tiesų šiuolaikinėse visuomenėse valdžia nekontroliuoja seksualumo įstatymo ir suvereniteto pagrindu; manykime, kad istorinė analizė neva atskleidė tikrą sekso „technologiją", daug sudėtingesnę ir, svarbiausia, daug pozityvesnę už paprastą „gynimo" efektą; tuomet šis atvejis – kurio negalime vertinti kitaip, kaip tik privilegijuotą, nes čia valdžia, labiau nei kur kitur, atrodo, veikia kaip draudimas – argi neverčia šis atvejis ieškoti tokių valdžios analizės principų, kurie nepriklausytų nuo teisės sistemos ir įstatymo formos? Vadinasi, kalbama apie tai, kaip, pateikiant kitokią valdžios teoriją, kartu sukurti ir kitokį tinklelį istoriniams įvykiams dešifruoti; ir, kiek atidžiau įsižiūrėjus į visą istorinę medžiagą, pamažu artėti prie kitokios valdžios sampratos. Kartu galvoti: seksas be įstatymo galios, o valdžia – be karaliaus.

2. Metodas

Vadinasi, dera analizuoti tam tikro žinojimo apie seksą susiformavimą, remiantis ne slopinimo ir įstatymo, bet valdžios terminais. Tačiau iškyla rizika, kad dėl žodžio „valdžia“ gali atsirasti daugybė nesusipratimų. Nesusipratimų dėl jo reikšmės, formos, vieningumo. Valdžia aš vadinu ne valdžią kaip institucijų ir aparatų visumą, užtikrinančią piliečių pavaldumą kokioje nors konkrečioje valstybėje. Valdžia man nereiškia ir pajungimo būdo, kuris, kaip opozicija prievartai, būtų įgijęs taisyklės formą. Pagaliau aš negalvoju apie visuotinę viešpatavimo sistemą, kurią vienas elementas ar grupė primeta kitam ir kurios padariniai per viena po kitos einančias atšakas neva persmelkia visą socialinį kūną. Valdžios terminais besiremianti analizė neturi kaip pirminių duomenų postuluoti valstybės suvereniteto, įstatymo formos ar globalinės kokio nors viešpatavimo vienybės; greičiau priešingai – tai tik baigiamosios tokios analizės formos. Man regis, valdžią pirmiausia reikia suvokti kaip daugybę jėga grindžiamų santykių, imanentiškų tai sričiai, kurioje jie reiškiasi, ir ją iš esmės organizuojančių; suvokti kaip žaidimą, kuris per kovą ir nepaliaujamus susidūrimus juos transformuoja, stiprina, sukeičia vietomis; suvokti kaip daugybę atramos taškų, kuriuos šie jėgos santykiai suranda vieni kituose tokiu būdu, kad susikuria grandinė ar sistema arba, priešingai, – atsiranda atotrūkiai ir prieštaravimai, juos atskiriantys vienus nuo kitų; pagaliau suvokti kaip strategijas, kurių dėka santykiai įveiksminami ir kurių bendras piešinys arba institucinė kristalizacija įsikūnija valstybės aparatuose, įstatymų formuluotėse ir socialinės hegemonijos formose. Valdžią įgalinančios sąlygos – ar bent jau požiūrio, kuris nušviestų jos veiklą iki labiausiai „periferinių“ efektų, taip pat leistų naudoti jos mechanizmus kaip tinklelį viso socialinio lauko aiškumui nustatyti – tokios sąlygos nereikia ieškoti pirminėje kokio nors centrinio taško egzistencijoje, vieninteliame suverenumo židinyje, iš kurio neva spinduliuoja išvestinės, iš jo išplaukiančios formos; tokia sąlyga – tai judanti jėgos santykių platforma, nuolatos žadinanti, dėl jų nelygybės, įvairias valdymo formas, visada lokalines ir nestabilias. Valdžia yra visur: visai ne dėl to, kad ji neva turi privilegiją viską pergrupuoti dėl savo nenugalimos vienybės, bet dėl to, kad

kiekvieną akimirką ji atsigamina kokiame nors taške, ar, greičiau, esant bet kokiam santykiui tarp vieno ir kito taško. Valdžia yra visur ne dėl to, kad apglobia viską, bet dėl to, kad iš visur ji spinduliuoja. Valdymo galia – tuo, ką ji turi savy pastovaus, besikartojančio, inertiško, atsigaminančio – yra tik sukergimo efektas, išryškėjantis tarp visų šių nepastovumų, sujungimas, besiremiant kiekvienu jų ir savo ruožtu mėginant tuos nepastovumus fiksuoti. Aišku, reikia būti nominalistu: valdžia – tai ne kokia nors institucija ar struktūra, tai ne kokia nors galia, kuria išrinktieji esą apdovanoti; tai pavadinimas, suteikiamas sudėtingai strateginei situacijai, susiklosčiusiai vienoje ar kitoje visuomenėje.

Ar tada reikėtų pakeisti žinomą formulę ir pasakyti, kad politika – tai kitomis priemonėmis tęsiamas karas? Jei vis dėlto norime išlaikyti atotrūkį tarp karo ir politikos, matyt, turėtume pripažinti, kad ta jėgos santykių daugybė gali būti kodifikuojama – tik iš dalies ir niekada visapusiškai – ar „karo“ forma, ar „politikos“; tai būtų dvi skirtingos strategijos (bet pasirengusios pereiti viena į kitą), siekiančios integruoti šiuos pakrikusius, nevienalyčius, nepastovius, įtemptus jėgos santykius.

Laikydamiesi tokios linijos, galėtume pasiūlyti įvairiausių nuostatų:

– valdžia nėra kažkas, kas įgyjama, išraunama ar dalijama, kažkas, ką išlaikome arba kam leidžiame išsprūsti; valdžia savo galią reiškia iš daugybės taškų ir paslankių, nelygybe grįstų santykių žaismėje;

– valdžios santykiai nėra išoriniai kitų santykių (ekonominių procesų, pažintinių santykių, seksualinių ryšių) atžvilgiu, bet jiems imanentiški; jie yra tiesioginiai ten susikuriančių padalijimų, netolydumų ir pusiausvyros stygiaus padariniai ir priešingai – vidinės šių diferenciacijų sąlygos; valdžios santykiai nėra superstruktūros pozicijoje, atliekant paprasto draudimo ar įgaliojimų pratęsimo vaidmenį; jų vaidmuo tenai, kur jie veikia, yra tiesiogiai produktyvus;

– valdžia kyla iš apačios; tai reiškia, kad pats valdžios santykių principas neturi savy, kaip visuotinės matricos, jokios binarinės ir globalinės opozicijos tarp valdančiųjų ir valdinių – tokios, kad šis dualizmas smelktųsi iš viršaus į apačią į vis labiau organizuotas grupes iki pačių socialinio kūno gelmių. Verčiau dera pripažinti, kad daugybė jėgos santykių, susiformuojančių ir veikiančių gamybos aparatuose, šeimose, riboto skaičiaus žmonių grupėse, institucijose, skatina gausius skalumo

padarinius, persmelkiančius visą socialinį kūną. Pastarieji formuoja tam tikrą generalinę jėgos liniją, įsiskverbiančią į lokalinius susidūrimus ir juos sujungiančią; žinoma, mainais jie imasi perskirstymo, išlyginimo, homogenizacijos, serijinių įrengimų, konvergencijos. Didieji viešpatavimo tipai – tai hegemoniški efektai, nuolatos palaikomi visų šių intensyvių susidūrimų;

– valdžios santykiai tuo pat metu yra iš anksto apgalvoti ir nesubjektyvūs. Jie iš tikrųjų suprantami ne dėl to, kad neva yra padarinys – priežastingumo terminus vartojant – kokios nors kitos juos „paaiškinančios“ instancijos, bet dėl to, kad juos kiaurai persmelkęs išskaičiavimas: nėra valdžios, kuri veiktų nenumačiusi įvairiausių ketinimų bei tikslų. Tačiau tai nereiškia, kad ji priklauso nuo kokio nors atskiro subjekto pasirinkimo ar sprendimo; neieškokime štabo, kuris vadovautų jos racionaliems veiksmams; nei valdančioji kasta, nei valdžios aparatą kontroliuojančios grupės, nei žmonės, priimantys svarbiausius sprendimus ekonomikos srity – niekas iš jų nevaldo viso visuomenėje veikiančio (ir verčiančio ją veikti) valdžios santykių tinklo; valdžios racionalumas – tai racionalumas jos taktikos būdų, dažnai gana aiškiai matomų tuo apibrėžtu lygiu, į kurį jie patenka, demonstruodami lokalinį valdžios cinizmą; šie taktikos būdai, vieni su kitais besijungdami, vieni sukeldami kitus ir kits kitą propaguodami, kitoje vietoje rasdami sau atspirtį ir sąlygas egzistencijai, pagaliau išryškina visumos dispozityvus: čia logika dar visiškai aiški, ketinimus galime dešifruoti; ir vis dėlto atsitinka, kad jau nebėra žmonių, kurie juos buvo sumanę, ir tikrai nedaug galinčių juos suformuluoti: mat didžiosios beveik nebylios anoniminės strategijos yra lengvai nuspėjamos, o jos ir koordinuoja iškalbias taktikas, kurių „išradėjai“ dažnai nėra veidmainiai;

– ten, kur yra valdžia, yra pasipriešinimas, ir vis dėlto ar, greičiau, tik dėl to, pastarasis niekada nėra išoriškas valdžiai. Ar reikia tada sakyti, kad neišvengiamai esame valdžios „viduje“, kad iš jos negalime „išsprūsti“, kad jai nėra nieko absoliučiai išoriško, nes mes esą būtinai priklausome nuo įstatymų? Ar kad jeigu istorija yra proto vingrybė, tai valdžia yra vingrybė istorijos – tos, kuri visada laimi? Taip kalbėti – reiškia pamiršti, kad valdžios santykiai pasireiškia griežtai apibrėžtais

ryšiais. Jie gali egzistuoti tik kaip daugybė pasipriešinimo taškų, kurie valdžios santykių viduje vaidina priešo, taikinio, ramsčio ar iškyšos, kurią puolimo metu dera užimti, vaidmenis. Šių pasipriešinimo taškų valdžios tinkle yra visur. Matyt, valdžiai nėra v i e n o s didžiojo Atsako vietos – maišto sielos, kokio nors pasipriešinimo židinio, grynojo revoliucionieriaus įstatymo. Priešingai, yra d a u g y b ė pasipriešinimo atvejų, kurių kiekvienas jau savaime yra ypatingas: atvejai galimi, būtini, neįtikėtini, spontaniški, žiaurūs, pavieniai, suderinti, paslankūs, smarkūs, nesutaikomi, pasirengę deryboms, šališki ar skirti aukojimui; taip apibrėžti, pasipriešinimo taškai gali egzistuoti tik strateginiame valdžios santykių lauke. Tačiau tai nereiškia, kad jie yra tik rikošetas, valdžios santykių antspaudas, pagrindinei viešpatystei formuojant visuomet pasyvią ir pasmerktą nesibaigiančiam pralaimėjimui jos išvirkščiąją pusę. Pasipriešinimo atvejai nekyla iš keleto įvairiarūšių principų, betgi nėra ir masalas ar būtinai apviltas pažadas. Valdžios santykiuose jie yra kitoks polius, čia įsibrėžę kaip nepalenkiama akistata. Tad jie taip pat skirstomi nevienodai: taškai, mazgai, pasipriešinimo židiniai yra tankiau ar rečiau išbarstyti laike ir erdvėje, kurstantys – kartais jau nepakeičiamai – žmonių grupes ar atskirus asmenis, uždegantys tam tikrus kūno taškus, tam tikrus gyvenimo momentus, atskirus elgesio tipus. Dideli radikalūs pertrūkiai, binariniai ir šiurkštūs perdalijimai? Kartais taip. Tačiau dažniausiai susiduriame su judriais ir klaidžiojančiais pasipriešinimo taškais, kurie į visuomenę įtraukia mobilųjį diferencijavimą, skaldo junginius ir skatina persigrupavimus, rausdami vagas pačiuose individuose, juos sukarpydami ir naujai sumodeliuodami, pažymėdami jų kūne ir sieloje nepakeičiamus regionus. Panašiai kaip valdžios santykių tinklas galiausiai sukuria tankų audinį, kuris prasismelkia į aparatą ir institucijas, nebūtinai juose apsistodamas, visiškai taip pasipriešinimo taškų spiečius įsismelkia į socialines stratifikacijas ir individualius junginius. Aišku, kad būtent strateginis šių pasipriešinimo taškų kodavimas įgalina revoliuciją, iš dalies panašiai kaip valstybė grindžiama institucine valdžios santykių integracija.

* * *

Būtent tokiame jėgos santykių lauke reikia mėginti analizuoti valdžios mechanizmus. Taip pavyks išvengti labai ilgai kerėjusios politinę mintį sistemos Valdovas-Įstatymas. Ir jei tiesa, kad Machiavelis buvo vienas iš nedaugelio, – o dėl to, žinoma, jo „cinizmas" ir buvo skandalingas, – galvojęs apie Valdovo galią jėgos santykių terminais, galbūt derėtų žengti dar vieną žingsnį: apsieiti be Valdovo personažo ir dešifruoti valdžios mechanizmus, remiantis jėgos santykiams imanentiška strategija.

Grįžtant prie sekso ir juo besirūpinančių tiesos apie seksą diskursų, reikia ieškoti atsakymo ne į klausimą, kodėl ir kaip, esant vienai ar kitai valstybės struktūrai, valdžiai iškyla būtinybė suformuoti žinojimą apie seksą. Tai taip pat ne klausimas apie tai, kokiai apskritai viešpatystei, pradedant nuo XVIII amžiaus, pasitarnavo rūpestis gaminti teisingus diskursus apie seksą. Ir pagaliau ne klausimas apie tai, koks įstatymas valdė vienu metu ir pastovius seksualinius ryšius, ir tokias pat apie jį sklindančias kalbas. Tačiau kyla klausimas: kokie yra – esant tam tikram diskursui apie seksą, tam tikrai istoriškai susiklosčiusiai tiesos išgavimo formai, skirtai tam tikroms apibrėžtoms vietoms (vaiko kūnui, moters seksui, gimdymų ribojimo praktikai ir t. t.) – kokie gi kiekvienu atveju yra, staiga ėmę veikti, tiesioginiai, lokaliniai valdžios santykiai. Kaip jie sudaro sąlygas tokiems diskursams ir, priešingai, kaip šie diskursai juos palaiko? Kokiu būdu valdžios santykių žaismę modifikuoja pats jų atlikimas – vieni terminai sustiprinami, o kiti susilpninami, atsiranda pasipriešinimo, kontrainvesticijų padariniai, tarsi niekados ir nebuvo kartą ir visam laikui duotos tvarios priklausomybės? Kokiu būdu šie valdžios santykiai vieni su kitais siejasi, sekdami logika tam tikros globalinės strategijos, kuri retrospektyviai pasiverčia unitarine ir voliuntaristine sekso politika? Trumpai tariant: užuot priskyrę vienintelei liūdnai pagarsėjusios didžiosios Valdžios formai visus mikroskopinius prievartos sekso atžvilgiu atvejus, visus įtartinus į jį nukreiptus žvilgsnius ir visas slaptavietes, per kuriuos išdildomas galimas pažinimas, – verčiau itin gausią diskursų apie seksą produkciją panardintume į įvairių ir judrių valdžios santykių okeaną.

Tai leidžia preliminariai pateikti keturias taisykles. Tačiau tai ne metodo imperatyvai, o daugių daugiausia – atsargumo inspiruoti potvarkiai.

1. Imanentiškumo taisyklė

Nedera manyti, jog yra kažkokia seksualumo sritis, kuri akcentuoja teisę į mokslinį pažinimą – nesuinteresuotą ir laisvą, – tačiau kurios atžvilgiu ekonominiai arba ideologiniai valdžios reikalavimai įveiksmino draudimo mechanizmus. Seksualumas tapo pažinimo sritimi būtent dėl valdžios santykių, kurie jį ir pavertė galimu objektu; ir priešingai, valdžia galėjo paversti seksualumą savo taikiniu tik dėl to, kad pažinimo technika ir diskurso procedūros gebėjo jam suteikti įgaliojimus. Tarp pažinimo technikos ir valdžios strategijos nėra jokio pertrūkio, net jeigu ir viena, ir kita turi savo specifinį vaidmenį, jos abi jungiasi savo skirtumų pagrindu. Taigi pradėsime nuo to, ką būtų galima pavadinti valdymo-žinojimo „vietiniais židiniais": tokie, pavyzdžiui, yra atgailaujančio nusidėjėlio ir nuodėmklausio santykiai arba santykiai tikinčiojo ir jo dvasinio vadovo; čia – pažymėtos kūno, kurį reikia suvaldyti, ženklu – įvairios diskurso formos: savianalizė, kvotos, prisipažinimai, interpretacijos, pokalbiai, – nepaliaujamai juda pirmyn ir atgal kaip įvairios priklausomybės formos ir pažinimo schemos. Visiškai taip pat ir vaiko kūnas, prižiūrimas, lopšyje, lovoje ar kambaryje apsuptas viso pulko globėjų: tėvų, žindyvių, pedagogų, gydytojų, dėmesingų net menkiausioms jo sekso apraiškoms, ypač nuo XVIII amžiaus, tapo dar vienu valdymo-žinojimo „lokaliniu židiniu".

2. Nuolatinių variacijų taisyklė

Neverta svarstyti, kas seksualumo srityje yra įgijęs valdžią (vyrai, suaugusieji, tėvai, gydytojai), o kas ją praradęs (moterys, paaugliai, vaikai, ligoniai...), kas turi teisę į žinojimą, o kam jisai jėga yra užgintas. Verčiau reikia ieškoti schemos kitimų, kuriuos jėgos santykiai skatina savo veiksmais. „Valdžios paskirstymas", „žinių pritaikymas" visada yra tik momentinės nuopjovos vienų ar kitų procesų – ar

sukaupto stipresnio elemento fiksavimo, ar santykio inversijos, ar abiejų narių vienalaikio augimo. Valdymo-žinojimo santykiai – tai ne duotos paskirstymo formos, bet „kitimų matricos". Pasirodė, kad XIX amžiuje tėvo, motinos, auklėtojo, gydytojo pastangomis vaikui ir jo seksui sukurta terpė buvo persmelkta nuolatinių modifikacijų, nesibaigiančių judėjimų, kurių vienas akivaizdžiausių rezultatų – keistas posūkis: tuomet, kai vaiko seksualumas iškilo kaip problema per santykį, tiesiogiai susiformavusį tarp gydytojo ir tėvų (patarimų, perspėjimų, pagrasinimų dėl ateities forma), – galiausiai per psichiatro ir vaiko santykį iškilo klausimas būtent apie pačių tėvų seksualumą.

3. Dvigubo sąlygotumo taisyklė

Joks „lokalinis židinys", jokia „transformacijos schema" negalėtų veikti, jei dėl viena po kitos einančių sąsajų jie pagaliau nesudarytų tam tikros visumos. Ir priešingai, jokia strategija negalėtų laiduoti globalinių efektų, jei nesiremtų apibrėžtais ir itin subtiliais ryšiais, jai tarnaujančiais ne kaip pritaikymas ir padarinys, bet kaip ramstis ir inkarvietė. Tarp vienų ir kitų nėra jokio netolydumo, tarsi būtų kalbama apie du skirtingus lygius (vieną – mikroskopinį, o kitą – makroskopinį); bet nėra tarp jų ir jokio homogeniškumo (tarsi vienas jų būtų tik kito padidinta ar, priešingai, sumažinta projekcija); verčiau reikia galvoti apie dvigubą sąlygotumą: galimos specifinės taktikos sąlygoja strategiją, o strategijos aptraukalas įveiksmina taktikas. Taigi šeimos tėvas nėra valstybės ar valdovo „reprezentantas", o valstybė ar valdovas visai nėra tėvo projekcija kitu mastu. Šeima neatgamina visuomenės, o visuomenė savo ruožtu nemėgdžioja šeimos. Tačiau šeimos mechanizmas – tos specifikos, kuri jį leido laikyti visuomenės salele, ir dėl to, kas jame buvo heteromorfiško, palyginti su kitais valdžios mechanizmais – galėjo būti ramsčiu didiesiems „manevrams", kurių tikslas – maltusistinė gimstamumo kontrolė, populistinio požiūrio kurstymas, sekso medikalizacija ir jo nelytinių formų priskyrimas psichiatrijai.

4. Taktinio diskursų polivalentiškumo taisyklė

Tai, kas kalbama apie seksą, neturi būti analizuojama kaip paprasčiausias šių valdžios mechanizmų projekcijos paviršius. Valdymas ir žinojimas jungiasi būtent diskurse. Kaip tik dėl šios priežasties diskursą reikia suvokti kaip eilę pertrūkusių segmentų, kurių taktinė funkcija nėra nei tolydi, nei pastovi. Tiksliau sakant, diskurso pasaulio nereikia įsivaizduoti kaip padalinto tarp priimto ir atmesto diskurso ar tarp viešpataujančio diskurso ir jam pavaldaus, bet paranku jį įsivaizduoti kaip sankaupą daugybės diskurso elementų, galinčių veikti įvairiausiomis strategijomis. Štai šitokį skirstymą reikia atkurti su visu tuo, ką jis turi savy išsakyto ir nuslėpto, su privalomais ir draudžiamais sakymais, su visu tuo, ką jis nuspėja iš variantų ir efektų – skirtingų priklausomai nuo to, kas kalba, priklausomai nuo pozicijos valdžios atžvilgiu, nuo institucinio konteksto, kuriame jis patalpintas, taip pat su tapačių formulių priešingiems tikslams reikšti perkėlimais ir pakartotiniu naudojimu. Diskursai, kaip ir nutylėjimai, nėra kartą ir visiems laikams pajungti valdžiai ar prieš ją nukreipti. Reikia pripažinti, jog egzistuoja sudėtingas ir nepastovus žaidimas, kurio metu diskursas gali būti ir instrumentas, ir valdžios veiksnys, taip pat kliūtis, atmuša, pasipriešinimo vieta ir priešingos strategijos išeities taškas. Diskursas gamina ir transportuoja valdžią, ją stiprina, bet ir sekina, ją eksponuoja, paverčia trapiu daiktu, leidžia ją blokuoti. Visiškai taip pat tyla ir paslaptis teikia prieglaudą valdžiai, sutvirtina jos interdiktus, tačiau tuo pat metu atleidžia vadžias ir puoselėja daugiau ar mažiau neaiškias pakantos formas. Pavyzdžiui, pagalvokime apie istoriją to, kas jau vien iš principo buvo įvardyta kaip „didžioji“, prieštaraujanti žmogaus prigimčiai nuodėmė. Ypatingas tekstų apie sodomiją – šią tokią miglotą kategoriją – santūrumas, bemaž visuotinis vengimas gvildenti šią temą ilgam įteisino dvejopą elgesį: viena vertus – ypatingą griežtumą (mirties bausmę sudeginant ant laužo, taikomą dar XVIII amžiuje; beje, jokio rimtesnio protesto prieš šį faktą taip ir nebuvo suformuluota iki pat amžiaus vidurio), o kita vertus – aiškiai per didelę pakantą (tokią netiesioginę išvadą galime padaryti iš retų teismo nuosprendžių ir labiau tiesioginę – iš kai kurių liudijimų apie vyrų bendrijas, egzistavusias armijoje arba

dvaruose). Tad pasirodymas XIX amžiaus psichiatrijoje, teisminėje praktikoje, o ir literatūroje daugelio diskursų apie homoseksualumo, onanizmo, pederastijos, „psichinio hermafroditizmo" rūšis ir porūšius, aišku, paskatino vis didesnę šio „iškrypimų" regiono visuomeninę kontrolę; tačiau jis paskatino ir tam tikro „grįžtamojo" diskurso atsiradimą: homoseksualumas ėmė pats kalbėti apie save, ginti savo teisėtumą arba „natūralumą", ir dažnai tais pačiais terminais, tomis pačiomis kategorijomis, kuriomis jis buvo medicinos diskvalifikuotas. Nėra taip, kad vienoje pusėje regėtume valdžios diskursą, o kitoje – diskursą, oponuojantį pirmajam. Diskursai yra taktiniai elementai arba blokai jėgos santykių lauke; tos pačios strategijos viduje gali būti patys įvairiausi ir net prieštaraujantys vienas kitam diskursai; ir priešingai – jie gali judėti nekeisdami formos tarp priešingų strategijų. Diskursų apie seksą nedera klausti, iš kokios implicitinės teorijos jie išplaukia arba kokias moralines dalybas jie atgamina, arba kokiai ideologijai – viešpataujančiai ar pavaldžiai – jie atstovauja; tačiau reikia iš jų ištraukti dviejų lygių informaciją: taktinio jų produktyvumo (kokius abipusius valdymo ir žinojimo veiksnius jie užtikrina) ir jų strateginės integracijos (esant kokiam sąlygų visetui ir kokiam jėgų santykiui jie būtinai naudojami viename ar kitame susidūrimų epizode).

Trumpai tariant, krypstame į tokią valdžios koncepciją, kuri ypatingą įstatymo teisę pakeičia savitu požiūriu į tikslą, teisę drausti – veiksmingos taktikos siekiu, ypatingą teisę į suverenumą – daugiapusiu ir judriu jėgos santykių lauku, kuriame pasireiškia globaliniai, bet visuomet nestabilūs valdymo efektai. Tai greičiau strateginis, o ne teisės modelis. Ir visa tai – ne spekuliatyvinio ar turinio pasirinkimo padarinys; taip yra dėl to, kad iš tiesų vienas esmingiausių Vakarų visuomenės bruožų – jėgos santykiai, ilgai reiškęsi kare, įvairiose karo formose – buvo pamažu investuoti į politinės valdžios organus.

3. Sritis

Nedera seksualumo aprašinėti kaip kokio nartaus postūmio, savo prigimtimi valdžiai svetimo ir būtinai nepakantaus; o valdžia savo

ruožtu aprašoma kaip tokia, kuri vargsta, dėdama visas pastangas seksualumą sutramdyti, ir dažnai pralaimi, ketindama visiškai jį užvaldyti. Seksualumas iškyla greičiau kaip itin siaura perėja valdžios santykiams: santykiams tarp vyrų ir moterų, tarp jaunų ir senų, tarp tėvų ir vaikų, tarp mokytojų ir mokinių, tarp šventikų ir pasauliečių, tarp administracijos ir gyventojų. Valdžios santykių srityje seksualumas nėra kurčiausias elementas, sakytume, priešingai – apdovanotas plačiausia instrumentuote: seksualumą galima panaudoti daugybėje manevrų, jis gali būti atramos taškas arba šarnyras pačių įvairiausių strategijų atveju.

Nėra vienos vienintelės strategijos, tinkančios visai visuomenei ir visoms sekso apraiškoms: pavyzdžiui, idėja, kad visą seksą dažnai ir įvairiais būdais buvo mėginama apriboti jo reproduktyviąja funkcija, jo heteroseksualia ir suaugusiems skirta forma bei santuokiniu teisėtumu – tokia idėja, žinoma, reiškia, jog neatsižvelgiama į daugybę jo siekiamų tikslų, į daugybę priemonių, įgyvendinamų sekso politikoje, liečiančioje įvairaus amžiaus ir skirtingoms visuomenės klasėms atstovaujančias lytis.

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad nuo XVIII amžiaus galime išskirti keturis didelius strateginius kompleksus, kurie seksui plėtoja specifinius žinojimo ir valdymo dispozityvus. Tuo metu jie negimė išsyk visi tobulai sudėti, bet su laiku įgijo rišlumo, valdžios srityje tapo veiksmingi, o žinojimo srityje pasiekė produktyvumo, kuris leidžia juos aprašyti kaip santykinai autonomiškus.

Isterijos sureikšminimas vertinant moters kūną: tai trejopas procesas, dėl kurio moters kūnas buvo analizuojamas – apibrėžiamas ir diskvalifikuojamas – kaip kūnas, ištisai prisotintas seksualumo; procesas, kurio veikiamas tas kūnas buvo integruotas – veikiant kažkokiai neva iš vidaus jam būdingai patologijai – į medicinos praktikos sritį; procesas, kuriam padedant pagaliau jis įgijo organinį ryšį su socialiniu kūnu (kurio reguliuojamą vaisingumą jis turi užtikrinti), su šeimos aplinka (kurios substanciniu ir funkciniu elementu jis privalo būti), taip pat su vaikų gyvenimu (kuriam jis duoda pradžią ir kurį turi garantuoti, būdamas biologiškai ir moraliai už tai atsakingas visą auklėjimo laikotarpį): Motina su savo „nervingos moters“ įvaizdžiu yra labiausiai regima tokio isterijos sureikšminimo, vertinant moters kūną, forma.

Pedagogiško požiūrio į vaiko lytį ugdymas: tai dvejopas tvirtinimas – viena vertus, beveik visi vaikai imasi arba gali imtis seksualinės veiklos; kita vertus, neleistinoje, kartu „natūralioje" ir „prieštaraujančioje prigimčiai", šioje veikloje slypi fizinis ir moralinis, kolektyvinis ir individualus pavojus; vaikai laikomi sekso „įžanginės klasės" mokinukais, dar anapus sekso ir jau jo regione, esantys ant pavojingos perskyrimo linijos; tėvai, šeima, auklėtojai, gydytojai, psichologai vėliau turės nuolatos rūpintis šiuo sekso gemalu, brangintinu ir pragaištingu, pavojingu ir bijančiu pavojaus; pedagogiškas požiūris ypač pasireiškia kova su onanizmu, kuri Vakaruose truko beveik du amžius.

Giminės pratęsimą garantuojančios veiklos suvisuomeninimas: tai ekonominė socializacija, pasiekiama įvairių raginimų ar stabdymų aplinkkeliais, „socialinėmis" ar fiskalinėmis priemonėmis porų vaisingumo atžvilgiu; tai ir politinė socializacija, įgyvendinama didinant sutuoktinių atsakomybę visam socialiniam kūnui (kurį reikia riboti arba, priešingai, stiprinti), pagaliau tai medicininės veiklos suvisuomeninimas, praktikams leidžiant kontroliuoti gimstamumą, turintį patogeninės reikšmės ir individui, ir visai žmonių giminei.

Pagaliau *iškrypėliški malonumai psichiatrijos akiratyje:* seksualinis instinktas buvo izoliuotas kaip autonomiškas biologinis ir psichinis instinktas; buvo atliekama visų anomalijos formų klinikinė analizė; jam buvo priskirtas viso žmogaus elgesio normalizacijos ir patologizacijos vaidmuo; galop šioms anomalijoms ieškota jas koreguojančios technologijos.

Per visą XIX amžių vis didėjančio susirūpinimo seksu zonoje ryškėja keturi tipai, keturi privilegijuoti žinojimo objektai, keturi taikiniai ir inkarvietės įvairiems žinojimo demaršams: isteriška moteris, besimasturbuojantis vaikas, maltusietiška pora, suaugęs iškrypėlis – tai tipai, kurių kiekvienas atitinka vieną iš išvardytų strategijų, o pastarosios – kiekviena savaip – persmelkė vaikų, moterų, vyrų seksą ir jį išnaudojo.

Ką reiškia šios strategijos? Kovą su seksualumu? Ar bandymus geriau jį valdyti ir pridengti tai, kas jame yra nesantūraus, šokiruojančio, nepakantaus? Ar būdą, kaip suformuluoti apie jį tokią žinių porciją, kuri būtų priimtina ir naudinga? Iš tiesų čia greičiau kalbama apie patį

seksualumo gaminimą. Seksualumo nereikia suprasti kaip kažko iš prigimties duoto, ką valdžia esą bando slopinti, ar kaip tamsios srities, kurią žinojimas neva mėgina parodyti. Seksualumas – tai vardas, kuriuo galima pavadinti istorinį dispozityvą: tai ne pagrindinė realybė, virš kurios esą tvenkiasi sunkūs ginčų debesys, bet platus paviršinis tinklas, kur kūnų sužadinimas, intensyvūs malonumai, raginimai diskursui, žinių formavimas, vis stiprėjanti kontrolė ir pasipriešinimo atvejai siejasi vieni su kitais priklausomai nuo kelių didžiųjų žinojimo bei valdymo strategijų.

Aišku, galima manyti, kad seksualiniai santykiai bet kurioje visuomenėje skatino santuokinių ryšių dispozityvą: vedybų sistemą, giminiškų santykių plėtojimą, vardų ir turto perdavimą. Šis dispozityvas, podraug su jį įtvirtinančiais prievartos mechanizmais, kartu su dažnai sudėtingu žinojimu, kurio jis reikalauja, pamažu nustojo savo reikšmės, nes naujiems ekonominiams procesams ir politinėms struktūroms jis nebebuvo adekvatus instrumentas ir pakankamas ramstis. Ypač nuo XVIII amžiaus šiuolaikinės Vakarų visuomenės išrado ir įveiksmino tam tikrą naują dispozityvą, kuris užgožia pirmąjį, jo nepanaikindamas, o tik sumenkindamas jo reikšmę. Tai seksualumo dispozityvas; kaip ir santuokinių ryšių dispozityvas, jis įsijungia, esant santykiui tarp seksualinių partnerių, tik jau visai kitokiu būdu. Galėtume priešpriešinti abiejų dispozityvų kiekvieną narį. Santuokinių ryšių dispozityvas išsidėsto pagal taisykles, apibrėžiančias, kas leistina ir neleistina, kas įteisinta ir uždrausta; tuo tarpu seksualumo dispozityvą skatina veikti judrūs, polimorfiniai bei konjunktūriniai valdžios technikos būdai. Viena pagrindinių santuokinių ryšių dispozityvo užduočių – atgaminti santykių žaismę ir palaikyti tuos santykius valdantį įstatymą; priešingai – seksualumo dispozityvas skatina nuolat plėsti kontrolės formas ir sritis. Pirmajam labai svarbus yra ryšys tarp partnerių, turinčių apibrėžtą statusą, tuo tarpu antrajam – kūno pojūčiai, malonumų kokybė, įspūdžių, kad ir kokie subtilūs ar nepastebimi jie būtų, prigimtis. Pagaliau santuokinių ryšių dispozityvas glaudžiai siejasi su ekonomika dėl vaidmens, kurį yra pajėgus atlikti perduodant ar paleidžiant apyvarton turtus; o seksualumo dispozityvą su ekonomika sieja, tiesa, gausios ir subtilios grandys, bet jų pagrindinis kapitalas

yra kūnas – kūnas, kuris gamina ir vartoja. Žodžiu, santuokinių ryšių dispozityvas pajungtas socialinio kūno homeostazei, kurią jis privalo išlaikyti, todėl jo santykis su teisėtvarka – ypatingas, o jo kulminacija laikoma „reprodukcija". Seksualumo dispozityvas egzistuoja ne dėl reprodukcijos, bet tam, kad daugintųsi, atnaujintų, užgrobtų, išrastų, įsismelktų į kūnus vis detaliau ir kontroliuotų gyventojus vis labiau visa apimančiu būdu. Matyt, reikia priimti tris keturias tezes, priešingas toms, kurias suponuoja šiuolaikinių visuomenės formų slopinamo seksualumo tema: seksualumas siejamas su neseniai iškilusiais valdžios dispozityvais; nuo XVIII amžiaus jis plėtėsi be paliovos; jo vidinė tvarka nebebuvo orientuota į atgaminimą; nuo pat pradžių jis buvo susijęs su kūno pojūčių stiprinimu, su jo, kaip žinojimo objekto ir kaip valdžios santykių elemento, vertės didinimu.

Būtų neteisinga teigti, kad seksualumo dispozityvas pakeitė santuokinių ryšių dispozityvą. Galima įsivaizduoti, kad galbūt vieną dieną seksualumo dispozityvas jį pakeis. Iš tiesų šiandien pirmasis siekia antrąjį pridengti, tačiau jo nepanaikino ir nenuvertino. Beje, istoriškai seksualumo dispozityvas išsirutuliojo iš santuokinių ryšių dispozityvo. Jo branduolį formavo atgaila, vėliau – sąžinės perkratymas ir dvasinių galių užvaldymas: kaip jau matėme*, būtent seksas, kaip santykių pagrindas, tapdavo svarstymų objektu atgailos teisme; čia buvo keliamas klausimas dėl leistinų ar draudžiamų dalykų (santuokinės neištikimybės, nesantuokinių ryšių, ryšių su asmeniu, draudžiamų statuto arba dėl kraujomaišos, teisėto ar neteisėto jungtuvių akto), paskui pamažu, sulig nauja religine praktika – ir jos įdiegimu seminarijose, koležuose bei vienuolynuose, – nuo santykio problematikos pereita prie „kūno" problematikos, tai yra prie kūno pojūčių, malonumo prigimties, slapčiausių, gašlumo skatinamų judesių, subtiliausių malonumo ir pasitenkinimo formų. Taip atsirado „seksualumas" – atsirado iš valdžios technikos, kuri pirmiausia buvo sukoncentruota į santuokinius ryšius. Nuo tada nesiliovė veikęs santuokos sistemos atžvilgiu ir šia sistema besiremdamas. Šeimos ląstelė, turinti tokią reikšmę, kokia jai buvo suteikta XVIII amžiuje, leido, kad dviem esminiais jos dydžiais – vyro–žmonos ir

* Žr. tai, ką rašėme anksčiau p. 32.

tėvų–vaikų ašimis – plėtotųsi pagrindiniai seksualumo dispozityvo elementai (moters kūnas, ankstyvas vaiko brendimas, gimstamumo reguliavimas ir, žinoma, menkesniu mastu – iškrypimų specifikacija). Nedera šeimos – šiuolaikine jos forma – suvokti kaip socialinės, ekonominės ir politinės santuokos struktūros, atmetančios seksualumą ar bent jį varžančios, kuo smarkiau slopinančios ir jam paliekančios tiktai naudingas funkcijas. Priešingai – šeimos vaidmuo yra įtvirtinti seksualumą ir paversti jį nuolatiniu šeimos ramsčiu. Šeima laiduoja tokį seksualumą, kuris nesitenkina ypatingomis santuokos teisėmis, tuo pat metu leisdama, kad į santuokos sistemas įsismelktų visai nauja, iki tol nežinoma, valdžios taktika. Šeima – tai vieta, kurioje kryžiuojasi santuokiniai ryšiai ir seksualumas: ji perkelia įstatymo ir teisės dimensiją į seksualumo dispozityvą, o malonumų artikuliavimą bei intensyvius pojūčius – į santuokos režimą.

Toks santuokinių ryšių dispozityvo ir seksualumo dispozityvo susiejimas, suteikiant jiems šeimos formą, leidžia geriau suprasti kai kuriuos faktus: tai, kad nuo XVIII amžiaus šeima tapo privaloma emocijų, jausmų, meilės vieta; kad šeima – tai ypatingas pumpuras seksualumui išsiskleisti; kad būtent dėl šios priežasties šeima gimsta iš kraujomaišos. Visai galimas dalykas, kad visuomenėse, kur santuokinių ryšių dispozityvas vyrauja, kraujomaišos interdiktas yra funkcionaliai būtina taisyklė. Tačiau tokioje visuomenėje kaip mūsiškė, kur šeima yra aktyviausias seksualumo židinys ir kur būtent seksualumo poreikis palaiko šeimą bei pratęsia jos egzistenciją, kraujomaiša užima centrinę vietą visai dėl kitų priežasčių ir kitokiu būdu; čia ji be perstogės ir pripažįstama, ir atmetama – kaip įkyriai persekiojantis ir prisišaukiamas objektas, kaip gąsdinanti paslaptis ir būtina jungtis. Ji pasirodo kaip kažkas ypač draustino šeimoje, juolab kad apsireiškia kaip santuokinių ryšių dispozityvas; tačiau taip pat kraujomaiša yra tai, ko nuolatos reikia, kad šeima būtų pastovus seksualumo kurstymo židinys. Jau daugiau negu visą amžių Vakarai labai gyvai domėjosi kraujomaišos interdiktu, beveik visi vieningai regėdami jį kaip socialinę universaliją ir vieną iš kultūrai būtinų perėjos taškų, – gal taip mėginama apsiginti ne nuo polinkio į kraujomaišą, bet nuo ekspansijos ir padarinių jau nustatyto seksualumo dispozityvo, kuris buvo ne tik palankus, bet ir nepatogus, nes ignoravo

įstatymus ir teisines santuokos formas. Teigti, kad bet kuri visuomenė, kad ir kokia ji būtų, vadinasi, ir mūsiškė, yra pajungta šiai taisyklių taisyklei, reiškė garantuoti, jog šis seksualumo dispozityvas, kurio keistais efektais – o tarp jų emocijų intensyvinimu šeimos erdvėje – jau pradėta manipuliuoti, nebegalės išvengti didžiosios, senosios santuokinių ryšių sistemos. Taigi ir teisė – net esant naujai valdžios mechanikai – išliks, nes toks yra paradoksas šios visuomenės, kuri nuo XVIII amžiaus išrado daugybę teise nepagrįstų valdžios technologijų. Ji baiminasi viso to padarinių bei sklaidos ir dėl to stengiasi jas perkoduoti į teisines formas. Jei manome, kad bet kurios kultūros slenkstis yra uždrausta kraujomaiša, turime pripažinti, kad jau nuo amžių seksualumą globoja įstatymas ir teisė. Etnologija, kuri ilgai be paliovos ruošė kraujomaišos draudimo teoriją, tikrai turi nuopelnų visam moderniam seksualumo dispozityvui bei jo gaminamiems teoriniams diskursams.

Dešifruoti tai, kas vyko nuo XVII amžiaus, galime taip: seksualumo dispozityvas, kuris iš pradžių plėtojosi šalia šeimyninių institucijų (doros ugdymo srityje ir pedagogikoje), pamažu vėl koncentruosis į šeimą: visa, ką jis galėjo turėti svetimo, nepalenkiamo, gal net santuokos dispozityvui pavojingo – tokio pavojaus įsisąmoninimas pasireiškia ir kritikoje, itin dažnai nukreiptoje į valdininkų nesantūrumą, ir kiek vėliau bet kurio ginčo metu į privatų arba viešą, institucinį ar šeimyninį vaikų auklėjimą* – visa tai dabar apsiima spręsti šeima – aišku, persitvarkiusi šeima, glaudesnė, intensyviau atliekanti savo ankstesnes funkcijas santuokinių ryšių dispozityve. Šeimos tėvai, sutuoktiniai tampa pagrindiniais seksualumo dispozityvo veikėjais, kurie išorėje, už šeimos ribų, remiasi gydytojų, pedagogų, o vėliau – psichiatrų patirtimi ir kurie šeimoje ima dubliuoti, o netrukus – „psichologizuoti" ar „psichiatrizuoti" santuokinius ryšius. Tada ir pasirodo jau minėtieji naujieji personažai: nervinga moteris, frigidiška žmona, abejinga ar tiesiog pragaištingų minčių apsėsta motina, impotentas, sadistas, iškrypėlis vyras, isterikė ar neurastenikė duktė, anksti subrendęs ir jau nusialinęs vaikas, jaunas homoseksualistas, atmetantis santuoką arba nesirūpinantis savo

* Molière'o *Tartiufas* ir Lenzo *Auklėtojas*, vienas nuo kito nutolę daugiau nei per visą amžių, mums rodo, kaip seksualumo dispozityvas kryžiuojasi su šeimos dispozityvu, jei atkreipsime dėmesį į dvasinį vadovavimą *Tartiufe* ir auklėjimo poveikį Lenzo veikale.

žmona. Tai mišrūs, savy vienijantys išklydusią iš kelio santuoką ir anomališką seksualumą tipai; jie įneša į santuoką netvarką ir jai suteikia progą sureikšminti savo teises seksualumo srityje. Tuomet šeima nuolat jaučia poreikį prašyti jai padėti kaip nors baigti šiuos nelaimingus seksualinių-santuokinių ryšių žaidimus; ir, pakliuvusi į šio, iš išorės jai suteikusio įgaliojimus ir ją sutvirtinusio nauja, modernia forma seksualumo dispozityvo spąstus, šeima kreipiasi į gydytojus, pedagogus, psichiatrus, taip pat į kunigus ir pastorius, į visus potencialius „ekspertus", ilgu skundu išliedama savo seksualines kančias. Viskas vyksta taip, tarsi šeima staiga būtų atskleidusi baisią paslaptį to, ką jai kalė į galvą ir nesiliovė tvirtinę: ji – svarbiausias santuokos ramstis – sėja ir visas sekso negandas. Ir štai bent jau nuo XIX amžiaus vidurio, medžiodama savyje net menkiausius seksualumo pėdsakus, pati iš savęs išplėšdama sunkiausius prisipažinimus, atkakliai siekdama, kad ją išklausytų visi, kurie ką nors apie tai žino, ji vis labiau atsiveria nesibaigiančiai peržiūrai. Šeima – tai seksualumo dispozityvo kristalas: regis, ji skleidžia seksualumą, tuo tarpu iš tikrųjų jį atspindi ir išsklaido. Sugebėdama įsiskverbti vidun ir siųsti atspindžius išorėn, šeima šiam dispozityvui yra vienas iš vertingiausių taktikos elementų.

Beje, čia neapsieita be įtampos ir problemų. Ir šiuo atveju Charcot iškyla kaip centrinė figūra. Ilgus metus jis buvo žymiausias tarp išminčių, į kuriuos šeimos, sklidinos jas persotinusio seksualumo, kreipdavosi kaip į teisėjus ir globėjus. Štai jo, priimančio iš viso pasaulio tėvus, atvedusius savo vaikus, sutuoktinius, atvedusius savo žmonas, o žmonas – savo vyrus, pirmas rūpestis buvo – tai dažnai jis patardavo ir savo mokiniams – atskirti „ligonį" nuo šeimos ir, kad patogiau būtų stebėti, jo klausytis kuo mažiau*. Jis mėgino seksualumo sritį atskirti nuo santuokos sistemos tam, kad sekso ligas gydytų tiesiogiai per medicininę

* Charcot *Antradienio pamokos*, 1888 m. sausio 7 d.: „Norėdami sėkmingai gydyti isterikę merginą, neturime jos palikti su tėvu ir motina, o privalome ją paguldyti į ligoninę... Ar žinote, kiek laiko gerai išauklėtos merginos verkia savo mamų, kai šios jas palieka?.. Pasakysiu, jums leidus, kad vidutiniškai pusę valandos – tai nedaug".

1888 m. vasario 21 d. : „Jaunuolių isterijos atvejais pirmiausia reikia atskirti juos nuo motinų. Kol jie kartu – nieko nebus... Kartais tėvas toks pat nepakenčiamas kaip motina, tuomet geriausia nušalinti juos abu".

praktiką, kurios technines galimybes ir autonomiją garantavo neurologinis modelis. Taigi medicina, laikydamasi specifinių žinojimo taisyklių, prisiėmė atsakomybę už seksualumą, kuriuo rūpintis, kaip pagrindine užduotimi ir didžiausiu pavojumi, ji pati ir skatino šeimą. Ir Charcot ne kartą pažymi, kaip sunkiai šeimos „patiki" gydytojui pacientą, kurį juk pačios jam ir atvedė, kaip organizuoja ligoninių apgultį, kai subjektas ten laikomas izoliuotai, ir kaip be paliovos jos atakuoja gydytoją, kliudydamos jam dirbti. O juk visai nebuvo dėl ko nerimauti: terapeutas įsikišo kaip tik dėl to, kad joms grąžintų individus, pajėgius seksualiai integruotis į šeimą; ir tas įsikišimas, nors įgaliojantis jį manipuliuoti seksualiu kūnu, draudė jam reikštis aiškiu diskursu. Apie šias „lytines priežastis" nedera kalbėti – tokia buvo pusbalsiu ištarta frazė, kurią iš Charcot lūpų išgirdo vieną 1886 metų dieną žymiausia mūsų laikų ausis.

Šio žaidimo erdvėje ir įsikūrė psichoanalizė, tik smarkiai keisdama nerimo ir draudimų režimą. Iš pradžių ji neabejotinai turėjo kelti nepasitikėjimą ir žadinti priešiškumą, nes, peržengdama Charcot pamokos ribas, ėmė tirti asmenų seksualumą, apeidama šeimos kontrolę; seksualumą ji ištraukė į dienos šviesą, jo nepridengdama neurologiniu modeliu; maža to – atlikdama analizę, ji apskritai iškėlė šeimyninių santykių klausimą. Tačiau ta pati psichoanalizė, kuri, remdamasi savo techniniais modalumais, seksualumui prisipažinti, regis, rado vietą už šeimos suvereniteto ribų, iš naujo aptinka pačiame seksualume, kaip jo formavimo principą ir jo suvokimo kodą, santuokos įstatymą, žaidimus, kuriuose susipina vedybiniai ir giminiški ryšiai, kraujomaiša. Garantija, kad čia, kiekvieno asmens seksualumo gelmėje, aptiksime tėvų–vaikų ryšį, leido – tuo metu, kai viskas, regis, liudijo priešingo proceso naudai – išlaikyti seksualumo dispozityvą tiesiog pritvirtintą prie santuokos. Tad buvo galima nesibaiminti, jog savo prigimtimi seksualumas pasirodys svetimas įstatymui: pastarasis jį ir konstravo. Tėvai, drąsiai veskite savo vaikus į tyrimų laboratorijas: analizė jiems padės suprasti, kad bet kuriuo atveju jie myli tėvus. Vaikai, per daug nenuogąstaukite, kad esate ne našlaičiai ir visuomet aptinkate savo gelmėse Motiną – objektą arba aukščiausią Tėvo ženklą: būtent tėvai jus įleidžia į geismų karalystę. Iš čia po ilgalaikio santūrumo išplaukia

didžiulis analizės poreikis visuomenėse, kur būtinai reikėjo stiprinti santuokos dispozityvą ir šeimos sistemą. Kadangi tai ir yra vienas esmingiausių visos šios seksualumo dispozityvo istorijos taškų: jis užgimė kartu su klasikinės krikščionybės priimta „kūno“ technologija, remdamasis santuokinių ryšių sistemomis ir juos valdančiomis taisyklėmis; bet šiandien jo vaidmuo priešingas – būtent jis siekia palaikyti senąjį santuokos dispozityvą. Nuo dorinio nusistatymo iki psichoanalizės santuokinių ryšių ir seksualumo dispozityvai, pasisukdami vienas į kitą pagal tą lėtą procesą, kuriam jau daugiau kaip trys šimtai metų, pasikeitė vietomis; krikščioniškojoje religijos praktikoje santuokos įstatymas užkodavo tą kūną, kuris ką tik buvo atskleistas, ir iš pat pradžių jam priskyrė juridinę armatūrą; atsiradus psichoanalizei, būtent seksualumas privertė kūną ir gyvenimą paklusti santuokos taisyklėms, prisotindamas jas geismo.

Sritis, kurią mums rūpi ištirti po šito tomo būsimuosiuose darbuose, matyt, ir yra šis seksualumo dispozityvas: jo formavimasis krikščioniškojo „kūno“ pagrindu; jo plėtojimasis pagal XIX amžiuje susiformavusias keturias didžiąsias strategijas: vaiko seksualumo vertinimą, moters isterijos sureikšminimą, iškrypimų specifikos nustatymą, gimstamumo reguliavimą – visos šios strategijos susijusios su šeima, tad reikia suvokti, jog pastaroji buvo ne draudžianti galia, bet pagrindinis seksualumo skatinimo veiksnys.

Pirmąjį momentą esą suponuoja būtinybė sukurti „darbo jėgą“ (tai reiškia – jokių nenaudingų „išlaidų“, energijos švaistymo, visos jėgos sukauptos vien tiktai darbui) ir užtikrinti reprodukciją (santuokos institucija, reguliuojamas vaikų gaminimas). Antrąjį momentą neva atlieka S p ä t k a p i t a l i s m u s epocha, kur samdomo darbo naudojimas nebereikalauja tokios smarkios ir fizinės prievartos kaip XIX amžiuje ir kur kūno politika nebereikalauja atmesti seksą ar jį apriboti vien reprodukuojančiu vaidmeniu; ši politika greičiau vykdoma per daugybę kontroliuojamų ekonomikos kanalų – tokia yra viršrepresinė, kaip sakoma, desublimacija.

Tačiau jei sekso politika jau ima veikti ne tiek kaip draudimo įstatymas, bet kaip visas techninis aparatas, jei kalbame greičiau apie „seksualumo“ gamybą, o ne apie sekso slopinimą, reikia atsisakyti panašaus

skirstymo, atplėšti analizę nuo „darbo jėgos“ ir būtinai atmesti difuzinį energetizmą, kuris palaiko ekonominių paskatų slopinamo seksualumo temą.

4. Periodizacija

Koncentruodami dėmesį į represijos mechanizmus, matome, kad seksualumo istorijoje įvyko du pertrūkiai. Vienas – XVII amžiuje, kai atsirado didieji draudimai, buvo sureikšmintas vienintelis – suaugusių žmonių ir santuokinių porų – seksualumas, nustatytos padorumo taisyklės, iškilo būtinybė slėpti kūną, nutylėti ir vadovautis drovumo imperatyvais kalbant; kitas pertrūkis – XX amžiuje (beje, ne tiek pertrūkis, kiek kreivės moduliacija): tai buvo metas, kai slopinimo mechanizmai tarytum ėmė silpnėti; sakytum buvo pereita nuo primygtinių seksualinių interdiktų prie santykinės ikivedybinių arba nesantuokinių ryšių tolerancijos; „iškrypimų“ diskvalifikacija lyg ir prislopo ir įstatymai iš dalies liovėsi juos teisę; vaikų seksualumą slėgęs tabu iš dalies buvo pašalintas.

Maga pamėginti atsekti šių įvykių – išradimų, instrumentinių mutacijų, liekamųjų reiškinių – chronologiją. Tačiau yra dar ir jų vartojimo kalendorius, jų sklaidos ir jų sužadintų efektų (pajungimo ar pasipriešinimo) chronologija. Gausūs datų žymėjimai, aišku, nesutampa su žinomu slopinimo ciklu, kuris paprastai nurodomas tarp XVII ir XX amžiaus.

1. Pačių technikos būdų chronologija siekia tolimą praeitį. Jų sukūrimo atspirties taškas – viduramžių krikščioniškosios atgailos praktika, ar, greičiau, dvejopi reiškiniai, susidedantys iš privalomo, išsamaus ir periodiško prisipažinimo, kurį visiems tikintiesiems įteigė Laterano Susirinkimas, ir asketizmo, dvasinės mankštos ir misticizmo, itin intensyviai plėtojamų nuo XIV amžiaus. Pirmiausia – Reformacija, paskui – katalikų Tridento Susirinkimas pažymi reikšmingą mutaciją ir skilimą toje srityje, kurią galėtume pavadinti „tradicine kūno technologija“. Skilimą, kurio gylį turime pripažinti, tačiau kuris nepašalina tam tikro paralelizmo tarp katalikiškųjų ir protestantiškųjų metodų, tiriant sąžinę

ir pateikiant ganytojiškuosius nurodymus: ir čia, ir ten nusistovi subtiliai niuansuoti analizės bei „geidulingumo" įvesdinimo į diskursą būdai. Tai buvo turtinga ir rafinuota technika, kurios plėtojimąsi nuo XVI amžiaus skatino ilgi teoriniai svarstymai ir kuri XVIII amžiaus pabaigoje nusistovėjo, suvesta į formules, galinčias simbolizuoti ir Alfonso Linguorio sušvelnėjusį rigorizmą, ir Johno Wesley pedagogiką.

Tai štai, toje pačioje XVIII amžiaus pabaigoje dėl priežasčių, kurias dar reikės nustatyti, buvo suvokta visai nauja sekso technologija; nauja – nes, nebūdama realiai nepriklausoma nuo nuodėmės, esminiuose dalykuose ji išvengė Bažnyčios institucijų priežiūros. Tarpininkaujant pedagogikai, medicinai ir ekonomikai, ji pavertė seksą ne vien pasaulietiniu, bet ir valstybiniu dalyku; maža to – dalyku, dėl kurio visas socialinis kūnas ir beveik kiekvienas jo narys buvo pašauktas save sergėti. Technologija buvo nauja dar ir dėl to, kad plėtojosi trimis kryptimis: pedagogikos, besidominčios specifiniu vaiko seksualumu, medicinos, tiriančios seksualinę moterų fiziologiją, ir pagaliau demografijos, siekiančios spontaniškai ar suderintu būdu reguliuoti gimstamumą. Taigi „jaunystės nuodėmė", „nervų ligos" ir „sukčiavimai su prasidėjimu" (kaip vėliau juos vadins – „pragaištingos paslaptys") ženklina tris privilegijuotas šios naujos technologijos sritis. Be abejo, kiekvienai šių sričių minėta technologija vėl taiko krikščionybės jau suformuotus metodus, tik juos supaprastindama: vaikų seksualumas jau buvo iškilęs kaip problema krikščioniškojoje dvasinėje pedagogikoje (neatsitiktinai pirmąjį „Švelnios paauglystės" nuodėmei skirtą traktatą XV amžiuje parašė auklėtojas ir mistikas Gersonas, o XVIII amžiuje Dekkerio sudarytame rinkinyje *Onania* pažodžiui cituojami anglų ganytojų surinkti pavyzdžiai); savo ruožtu nervų ir isterijos priepuolių gydomoji medicina XVIII amžiuje vėl imasi analizės, jau apibrėžtos tuo metu, kai užvaldymo reiškiniai sukėlė rimtą krizę tokioje „nekuklioje" doros ugdymo ir sąžinės perkratymo praktikoje (žinoma, nervų liga nėra užvaldymo padarinys, bet negalime teigti, kad isterijos gydymas niekaip nesusijęs su ankstesne „apsėstų moterų" sutramdymo praktika); pagaliau gimstamumui reguliuoti skirtos kampanijos perkelia į kitą formą ir į kitą lygį vedybinių santykių kontrolę, kurios taip atkakliai siekė krikščioniškoji atgaila. Akivaizdus perimamumas, kuris nekliudo esminei transformacijai: nuo

šio momento sekso technologija bus susijusi su medicinos institucijomis, normalumo reikalavimu ir greičiau su gyvenimo bei įvairių ligų problemomis negu su mirties ir amžinosios bausmės problema. „Kūną“ riboja organizmas.

Ši mutacija vyksta XVIII–XIX amžių sandūroje; ji atvėrė kelią daugeliui kitų, iš jos išplaukiančių, transformacijų. Viena jų pirmiausia atsiejo sekso mediciną nuo bendrosios kūno medicinos; ji išskyrė lytinį „instinktą“, pajėgų, netgi be organinių pakitimų, demonstruoti įvairias anomalijas, įgytus nukrypimus, lėtines ligas arba patologinius procesus. 1846 metais išėjęs Heinricho Kaano veikalas *Psychopathia sexualis* gali mums būti informacinė knyga: šiame laikotarpyje prasideda santykinė sekso autonomizacija kūno atžvilgiu ir dėl to atsiranda tam tikra medicinos praktika, tam tikra „ortopedija“, neva būdinga lyčiai, žodžiu, atsiveria visa plati medicininė-psichologinė „iškrypimų“ sritis, kuri netrukus perims ankstesnių moralinių ištvirkavimo ir nesaikingumo kategorijų estafetę. Tuo pat metu paveldimumo analizė skyrė seksui (lytiniams santykiams, venerinėms ligoms, santuokiniams ryšiams) „biologinės atsakomybės“ rūšies atžvilgiu poziciją: seksą ne tik neigiamai veikia jo paties liga, bet nekontroliuojamas jis gali arba užkrėsti kitus, arba perduoti savo ligas būsimosioms kartoms: taigi jis yra iš esmės patologinis rūšies kapitalas. Tai paskatino atsirasti medicininį, o kartu ir politinį projektą, pagal kurį santuokos, gimstamumo ir gyvenimo trukmės problemos patenka valstybės žinion; lytį ir jos vaisingumą privalu reguliuoti. Medicininis iškrypimų tyrimas ir eugenikos programos – tai du didieji XIX amžiaus antrosios pusės atradimai.

Atradimai, kurie lengvai derėjo tarpusavyje, nes „degeneracijos“ teorija leido be paliovos siuntinėti nuo vieno prie kito; ji aiškino, kokiu būdu paveldėjus įvairias sunkias ligas – nesvarbu: organines, funkcines ar psichines – galiausiai galima virsti seksualiniu iškrypėliu (patyrinėkite kokio nors ekshibicionisto ar homoseksualisto geneologiją: būtent joje rasite pusiau paralyžiuotą protėvį, tėvą džiovininką ar senatvėje suvaikėjusį dėdę); tačiau ji aiškino ir tai, kokiu būdu seksualinis iškrypimas skatina išsigimimą – vaikų rachitą, nevaisingas ateinančias kartas. Iškrypimo-paveldo-išsigimimo jungtis sukūrė tvirtą naujų sekso technologijų branduolį. Nereikia manyti, kad čia buvo kalbama vien apie

tam tikrą medicinos teoriją – moksliškai nepagrįstą ir pernelyg moralizuojančią. Ji pasklido plačiai, giliai įsišaknijo. Psichiatrija, o ir jurisprudencija, teisinė medicina, visuomeninės kontrolės instancijos, pavojų keliančių ar pavojuje esančių vaikų priežiūra ilgai tarnavo degeneracijos idėjai, paveldo-iškrypimo sistemai. Ištisa socialinė praktika, kurios aštri, o kartu ir rišli forma buvo valstybės vykdomas rasizmas, suteikė šiai sekso technologijai pavojingos galios su toli siekiančiais padariniais.

Nepajėgtume teisingai suprasti ypatingos psichoanalizės padėties XIX amžiaus pabaigoje, jei nematytume jos inicijuoto pertrūkio didžiojoje degeneracijos sistemoje: ji pastvėrė tam tikros, seksualiniam instinktui taikomos, medicininės technologijos projektą, tačiau pabandė jį atlaisvinti nuo sąsajų su paveldu, o tai reiškia – ir nuo įvairių rasizmo formų bei eugenikos. Dabar, aišku, galime prisiminti tai, kas Freudo sistemoje siejosi su normalizuoti siekiančia valia; atskleisti ir tą vaidmenį, kurį ilgus metus atliko psichoanalizės institutas; toje didžiulėje sekso technologijų šeimoje, kurios šaknys siekia tolimus krikščioniškosios Vakarų istorijos laikus, ir tarp tų technologijų, kurios XIX amžiuje paskatino sekso medikalizaciją, būtent minėtas institutas iki 1940 metų griežtai priešinosi „iškrypimo-paveldo-išsigimimo" politiniams ir instituciniams efektams.

Suprantama, kad visų šių technikos būdų genealogija, su jų mutacijomis, judėjimais, tęstinumu ir pertrūkiais, nesutampa su didžiosios slopinimo fazės hipoteze, kuri iškilmingai pasirodė klasikos epochoje, o lėta užbaigos ceremonija tebesitęsia visą XX amžių. Greičiau dera pripažinti, jog nesiliauta išradinėti, nuolat dauginti metodus ir būdus, išskiriant du ypač produktyvius šios vislios istorijos momentus: sąžinės perkratymo ir doros ugdymo procedūras XVI amžiuje ir medicininių sekso technologijų atsiradimą XIX amžiuje.

2. Tačiau tai dar tik pačių technikos būdų įlaikinimas. Kitokia buvo jų paplitimo ir pritaikymo istorija. Jei imame rašyti seksualumo istoriją pasiremdami slopinimo terminais ir jei siejame šį slopinimą su darbo jėgos panaudojimu, tikrai galime manyti, kad sekso kontrolės būdai, nukreipti būtent į beturčių klases, buvo kur kas intensyvesni ir kruopščiau parengti; kad jie plito didžiausio užvaldymo ir sistemagiausio išnaudojimo linijomis: kaip tik suaugęs jaunas žmogus, kurio

egzistencijos sąlyga – jo jėga, ir turėjo tapti pirmuoju taikiniu tokio užvaldymo, kurio tikslas – nukreipti naudos neatnešančio malonumo energiją privalomo darbo linkui. Ir vis dėlto, atrodo, viskas vyko kitaip. Netgi priešingai – patys griežčiausi technikos būdai susiformavo ir intensyviausiai buvo taikomi ekonomikos požiūriu privilegijuotose, o politikos atžvilgiu – valdančiosiose klasėse. Dorovinis ugdymas, sąžinės perkratymas, visas kūno nuodėmių ilgo sąrašo parengimas, skrupulingas gašlumo apraiškų susekimas – visos šios subtilios priemonės buvo prieinamos tik nedaugeliui žmonių. Alfonso Liguorio atgailavimo metodas, Wesley siūlomos metodistams taisyklės tam tikra prasme minėtoms priemonėms garantavo didesnį paplitimą, tačiau dėl to jos turėjo būti gerokai supaprastintos. Tą patį būtų galima pasakyti apie šeimą kaip apie kontrolės instanciją ir seksualumo prisotintą erdvę: kaip tik „buržuazinėje" ar „aristokratiškoje" šeimoje vaikų arba paauglių seksualumas iškilo kaip problema; būtent čia imta mediciniškai tirti moters seksualumą; šeima pirmiausia sunerimo dėl galimos sekso patologijos, dėl neatidėliotinos būtinybės sekti nukrypimus ir kuo greičiau išrasti racionalią koreguojančią technologiją. Pirmiausia šeimos seksas tapo psichiatrijos objektu. Šeima pirmoji seksui tapo perdėtai jautri, susikurdama įvairias baimės priežastis, išrasdama receptus, kviesdama pagalbon išradingą techniką, žadindama nesuskaičiuojamus diskursus, kad pati juos kartotų. Buržuazija ėmė manyti, kad pagaliau jos pačios seksas yra svarbus dalykas, dužus turtas, paslaptis, kurią būtina pažinti. Reikia nepamiršti, kad personažas, kuriam seksualumo dispozityvas pirmiausia suteikė įgaliojimus ir kuris pats pirmas buvo „seksualizuotas", – šis personažas buvo „dykinėjanti" moteris, tarpduryje „aukštuomenės", kurioje ji visuomet privalo figūruoti kaip vertybė, ir šeimos, kur jai buvo skirta nauja santuokinių ir gimdytojiškų įsipareigojimų našta; štai taip iškyla „nervinga", nuo „isterijos priepuolių" kenčianti moteris; taip visuomenėje įsitvirtino isteriškos moters tipas. Kai kalbame apie slaptais malonumais užsiimantį paauglį, bešvaistantį savo būsimą substanciją, vaiką onanistą, tiek rūpesčių kėlusį gydytojams ir auklėtojams nuo XVIII amžiaus pabaigos iki pat XIX amžiaus pabaigos, turime pripažinti, kad tai nebuvo vaikas iš liaudies, būsimasis darbininkas, kurį

reikėtų mokyti kūno disciplinos; tai buvo koležo mokinys – vaikas, apsuptas tarnų, auklėtojų ir guvernančių, rizikuojantis pakenkti ne tiek savo fizinei sveikatai, kiek protiniams sugebėjimams, moralinei pareigai ir pasižadėjimui išsaugoti savo šeimai ir savo klasei sveikus palikuonis.

Tuo tarpu liaudies sluoksniai ilgai „seksualumo“ dispozityvo vengė. Žinoma – ypatingu būdu – jie buvo pajungti „santuokinių ryšių“ dispozityvui, sureikšminant teisėtą santuoką ir vaisingumą, uždraudžiant vedybas tarp giminių ir socialinę bei vietinę endogamiją. Užtat mažai tikėtina, kad krikščioniškoji kūno technologija kada nors jiems būtų turėjusi didelės reikšmės. Seksualizacijos mechanizmai į šiuos sluoksnius skverbėsi lėtai ir, aišku, trimis vienas po kito einančiais etapais. Pirmasis etapas susijęs su gimstamumo problema, kai XVIII amžiaus pabaigoje buvo atskleista, jog menas gamtą apgaudinėti visai nėra miestiečių ir ištvirkėlių privilegija, o jį žinojo ir praktikavo tie, kurie buvo arčiausiai gamtos ir kaip tik privalėjo labiausiai šito nekęsti. Antrasis etapas prasidėjo, kai maždaug 1830 metais „pavyzdinės“ šeimos organizmas iškilo kaip politinės kontrolės ir ekonominio sureguliavimo, būtino miesto proletariatui pajungti, instrumentas: tai buvo plati, „vargingųjų klasių moraliniam auklėjimui“ skirta kampanija. Pagaliau trečiasis etapas – nuo tada, kai XIX amžiaus pabaigoje atsirado juridinė ir medicininė iškrypimų kontrolė, skirta bendrosios visuomenės bei rasės globai. Galima teigti, kad tuomet „seksualumo“ dispozityvas, savo sudėtingiausiomis ir intensyviausiomis formomis parengtas privilegijuotoms klasėms ir tų pačių klasių sudarytas, pasklido visuose socialiniuose sluoksniuose. Tačiau negalime sakyti, kad jo formos visur buvo tokios pačios ir visur jis naudojo tuos pačius instrumentus (atitinkami medicininių ir juridinių instancijų vaidmenys čia ir ten nebuvo vienodi, o ir pats būdas, kuriuo veikė sekso srities medicina, nebuvo tas pats).

* * *

Šią chronologiją – ar mums rūpėtų išrasti technikos būdai, ar jų paplitimo kalendorius – priminėme ne šiaip sau. Dėl jos abejonių kelia idėja apie tam tikrą represijos periodą, turintį pradžią ir pabaigą, brėžiantį bent jau kreivę su perlenkimus ženklinančiais taškais: tikriausiai nė nebuvo sekso apribojimo epochos; chronologija verčia abejoti ir

proceso homogeniškumu visuose visuomenės lygiuose bei klasėse: nėra buvę vieningos sekso politikos. Tačiau ypač problemiška pasirodo pati proceso prasmė ir jo egzistencijos pagrindas: regis, visai ne kitų malonumui riboti seksualumo dispozityvą primetė tie, kuriuos pagal tradiciją vadinome „valdančiosiomis klasėmis". Greičiau tikėtina, kad jie pirmiausia jį išbandė patys. Ar tai nauja metamorfozė to buržuazinio asketizmo, daug kartų aprašyto minint Reformaciją, naują darbo etiką ir kapitalizmo suklestėjimą? Atrodo, kaip tik ne apie asketizmą kalbama, bent jau tikrai ne apie atsisakymą malonumo arba kūno diskvalifikaciją, o priešingai – apie kūno sustiprinimą, jo sveikatos problemas ir funkcionavimo sąlygas; kalbama apie naujus technikos būdus, skirtus maksimaliai gyvenimui išnaudoti. Iš pradžių rūpėjo ne sekso slopinimas, taikomas eksploatuojamoms klasėms, bet greičiau pats kūnas ir jo jėga, ilgaamžiškumas ir palikuonys, „viešpataujančiųjų" klasių ainiai. Kaip tik čia pirmiausia ir atsirado seksualumo dispozityvas, kaip naujas malonumų, diskursų, tiesos ir valdžios paskirstymo punktas. Greičiau čia įžiūrėtume vienos klasės bandymą įsitvirtinti, o ne kitos klasės pavergimą: savigyna, apsauga, sutvirtinimas, egzaltacija – visa, kas po įvairių transformacijų buvo paskleista kitiems kaip ekonomikos kontrolės ir politinio pavaldumo priemonė. Suteikusi tokius įgaliojimus savo seksui, pasinaudodama valdžia ir žiniomis, kurias pati skleidė, buržuazija vertė pripažinti didelę politinę kūno, pojūčių, malonumų, sveikatos ir gyvenimo pratęsimo reikšmę. Neišskirkime iš visų šių procedūrų to, kas jose galėjo išlikti drovu, lankstu ar nutylima ir ką galėtume priskirti kokiam nors interdiktui, nušalinimui ar mirties instinktui. Atsirado politinis gyvenimo sutvarkymas, ne kito pavergimas, o savęs teigimas. Netiesa, kad klasė, XVIII amžiuje tapusi hegemonu, neva manė turinti amputuoti iš savo kūno seksą – nenaudingą, išlaidų ir pavojingą, kai jis neskiriamas vien giminei pratęsti, – priešingai, galima sakyti, kad ši klasė paskyrė sau kūną tam, kad juo rūpintųsi, saugotų, puoselėtų ir gintų nuo visokių pavojų ir kontaktų, atskirtų nuo kitų tam, kad jis išsaugotų savo diferencialinę reikšmę; ir visa tai – sau dovanodama, tarp kitų priemonių, sekso technologiją.

Seksas nėra toji kūno dalis, kurią buržuazija privalėjo diskvalifikuoti ar anuliuoti, kad priverstų dirbti kitas, kurias valdė. Seksas yra toks jos

pačios elementas, kuris labiausiai jai kėlė nerimą, siekė jos globos ir ją gavo, kurį ji puoselėjo su baime, sumišusia su smalsumu, pasigardžiavimu ir karštligės požymiais. Buržuazija sekso dėka identifikavo savo kūną ar bent jam tą kūną pajungė, suteikdama seksui paslaptingą ir neapibrėžtą galią; ji susiejo su seksu savo gyvenimą ir mirtį, priskirdama jam atsakomybę už savo būsimąją sveikatą; buržuazija investavo į seksą savo ateitį, tikėdama, kad jis turi neišvengiamų padarinių jos palikuonims; ji patikėjo seksui savo sielą, manydama, kad tai – slapčiausias ir labiausiai tą sielą apibrėžiantis elementas. Neverta įsivaizduoti buržuazijos simboliškai išsikastruojančios, kad lengviau galėtų kitiems drausti teisę turėti seksą ir jį naudoti savo nuožiūra. Greičiau reikia pamatyti, kaip nuo XVIII amžiaus vidurio ji stengiasi suteikti sau seksualumo ir juo remiantis konstruoti tam tikrą specifinį kūną – „klasinį" kūną su ypatinga sveikata, higiena, palikuonimis, savo rūšimi: tai kūno autoseksualizacija, sekso įsikūnijimas, sekso ir kūno endogamija. Aišku, tam buvo daug priežasčių.

Pirmiausia – transpozicija į kitas formas tų priemonių, kurias naudojo aristokratija, kad pabrėžtų ir išlaikytų savo kastos išskirtinumą; juk kilmingoji aristokratija irgi aukštino ypatingą savo kūną, tik pažymėdama kraujo svarbą, tai yra vertindama pagal seniausius protėvius ir kilmingas santuokas; o buržuazija atsidavė kūnui, kreipė dėmesį į palikuonis ir savo organizmo sveikatą. Buržuazijos „kraujas" buvo jos seksas. Tai ne žodžių žaismas; daugelį temų, pritinkančių aukštuomenės manieroms, kartoja XIX amžiaus buržuazija, tik jau kaip biologinius, medicininius ar genetinius receptus; dėmesys genealogijai virto susirūpinimu savo paveldu; santuokos atveju jau vertinami ne vien ekonominiai svertai ir socialinio homogeniškumo taisyklės, ne vien pažadai turėti palikuonių, bet ir visa, kas kelia grėsmę būsimajai kartai; šeimynos nešiojo ir tuo pat metu slėpė savotišką atvirkštinį ir tamsų savo herbą, kurio ketvirtąją dalį sudarė giminaičių ligos arba ydos – bendras kurio nors prosenelio paralyžius, motinos neurastenija, jauniausios dukrelės džiova, isteriškos arba erotomanės tetos, į blogus papročius įjunkę pusbroliai. Tačiau toks susirūpinimas seksualiniu kūnu – tai daugiau negu aukštuomenės temų transpozicija, siekiant save įtvirtinti. Kartu iškilo ir kitas projektas, skelbiantis neribotą jėgos, tvirtumo, sveikatos,

gyvenimo ekspansiją. Kūno sureikšminimas yra glaudžiai susijęs su buržuazijos hegemonijos didėjimu ir įsitvirtinimu; ir visai ne dėl rinkos kainos, kurią įgijo darbo jėga, bet dėl to, ką politikoje, ekonomikoje, taip pat istorijoje buržuazijos dabarčiai ir ateičiai galėjo reikšti jos nuosavo kūno „kultūra". Iš dalies nuo to priklausė jos viešpatavimas; tai buvo susiję ne tik su ekonomine ar ideologine, bet ir „fizine" veiklos sritimi. Apie tai byloja daugybė XVIII amžiaus pabaigoje išleistų veikalų apie kūno higieną, ilgaamžiškumo meną, metodus, kaip gimdyti sveikus vaikus ir pratęsti jų gyvenimą, žmonijos paveldo gerinimo priemones; taigi darbai rodo ir šio susirūpinimo kūnu bei seksu ryšį su tam tikru „rasizmu". Tik šis „rasizmas" smarkiai skiriasi nuo to, kurį manifestavo aukštuomenė ir kuris iš esmės buvo pajungtas išlikimo tikslams. Buržuazijos atveju kalbame apie dinamišką, ekspansijos rasizmą, net jei jis buvo aptiktas embriono stadijoje ir privalėjo laukti XIX amžiaus antrosios pusės, kad atneštų vaisių, kurių mums jau teko ragauti.

Te man atleidžia tie, kuriems buržuazija reiškia kūno išskyrimą ir seksualumo atmetimą ir kuriems klasių kova – tai kova su šiuo atmetimu. Tikriausiai buržuazijos „spontaniška filosofija" nėra nei tokia idealistinė, nei tokia kastruojanti, kaip manoma; vienas pirmųjų jos uždavinių buvo prisiskirti kūną bei seksualumą ir pasirūpinti šio kūno jėga, ilgaamžiškumu bei vaisingumu per amžius, įtaisius seksualumo dispozityvą. Šis procesas buvo susijęs su judėjimu, kurio metu buržuazija tvirtino savo skirtingumą ir savo hegemoniją. Aišku, būtina suvokti, kad viena pirminių klasinės sąmonės formų yra kūno pripažinimas; bent jau tai būdinga XVIII amžiaus buržuazijai; ji konvertavo mėlyną kilmingųjų kraują į gerai prižiūrimą organizmą ir sveiką seksualumą; suprantama, kodėl ji taip ilgai delsė ir priešgyniavo įvairiai nutylėdama, nenorėdama pripažinti kitų klasių kūno ir sekso – kaip tik tų klasių, kurias pati engė. Proletariatui sukurtos gyvenimo sąlygos, ypač XIX amžiaus pirmojoje pusėje, rodo, kad toli gražu dar nesusirūpinta jo kūnu ir seksu*: mažai kam rūpėjo, gyvena šie žmonės ar miršta – šiaip ar taip, „anie" veisėsi savaime. Tam, kad proletariatas įgytų kūną ir seksualumą, kad jo sveikata, seksas ir jo reprodukcija virstų problema, prireikė konfliktų

* Žr.: *K. Marx. Le Capital.* I.I, chap. X, 2, „Nuo per didelio darbo išbadėjęs kapitalas".

(ypač susijusių su miesto erdve: gyvenimas kartu, ankštumas, užterštumas, epidemijos, tokios kaip 1832 metų cholera, arba dar – prostitucija ir venerinės ligos); prireikė neatidėliotinų ekonominių priemonių (sunkiosios pramonės su nuolatiniu įgudusių rankų darbu išsivystymo, būtinybės kontroliuoti gyventojų srautą, siekiant demografinės pusiausvyros); pagaliau prireikė nustatyti visą kontrolės technologiją, kuri leistų prižiūrėti tą galiausiai pripažintą jų kūną ir seksualumą (mokykla, gyvenamojo būsto politika, viešoji higiena, globos ir socialinio draudimo institucijos, visuotinis gyventojų medicininis aptarnavimas, trumpai tariant – visas administracinis ir techninis aparatas leido drąsiai importuoti seksualumo dispozityvą į engiamąją klasę; dingo rizika, kad šis dispozityvas bus klasinė savęs įtvirtinimo priemonė buržuazijos akivaizdoje; jis liko buržuazijos hegemonijos instrumentu). Tad suprantamas proletariato atsargumas priimant šį dispozityvą; suprantamas ir polinkis teigti, kad seksualumas – buržuazijos reikalas ir neturi su juo nieko bendro.

Kai kas mano, kad galima vienu metu atskleisti du simetriškus veidmainystės atvejus: vieną dominuojantį – buržuazijos veidmainystės atvejį, kai ši neigia savo seksualumą; ir kitą išvestinį iš pirmojo – proletariato veidmainystės atvejį, kai šis atmeta savo seksualumą, jausdamas būtinybę skelbti priešingą ideologiją. Taip galvoti – reiškia blogai suprasti procesą, per kurį buržuazija, kaip tik priešingai, arogantiškai įsitvirtinusi politikoje, apsirūpino plepiu seksualumu, kurio proletariatas ilgai nenorėjo priimti ir kuris vėliau jam buvo primestas turint tikslą pavergti. Jeigu tiesa, kad „seksualumas" – tai visuma efektų, kuriuos tam tikras, nuo sudėtingos politinės technologijos priklausantis dispozityvas sukelia kūnuose, elgesyje, visuomeniniuose santykiuose, – tada turime pripažinti, kad šis dispozityvas simetriškai neveikia čia ir ten, tad ir negamina tų pačių efektų. Todėl derėtų grįžti prie kur kas anksčiau jau aptartų formuluočių; reikia pripažinti, kad yra buržuazinis seksualumas, kad egzistuoja klasinis seksualumas. Ar, greičiau, kad pirmiausia istoriškai seksualumas yra buržuazinis ir kad vėliau, vykstant nuolatiniams judėjimams bei transpozicijoms, jis žadina specifinius klasinius efektus.

* * *

Dar keletas žodžių. Regis, per visą XIX amžių seksualumo dispozityvas plito, skleisdamas savo spindulius iš vieno hegemoniško židinio. Pagaliau, nors ir skirtingais būdais bei priemonėmis, visas socialinis kūnas buvo aprūpintas „seksualiu kūnu". Kas tai – seksualumo universalumas? Čia ir galime pamatyti, kaip ima veikti naujas, diferenciaciją skatinantis elementas. Iš dalies taip XVIII amžiaus pabaigoje buržuazija priešpriešino reikšmingam kilmingųjų kraujui savo kūną ir savo brangų seksualumą, o XIX amžiaus pabaigoje ji pamėgins savo seksualumo specifiką naujai apibrėžti kitų klasių akivaizdoje, pamėgins įvertinti kitokį savo seksualumo pobūdį, nubrėžti skiriamąją liniją, atidalijančią ir apsaugančią jos kūną. Ši linija nebebus toji, kuri nustato seksualumą, bet priešingai – toji, kuri jam stato užtvarą; būtent interdiktas ar bent jau būdas, kuriuo jis reiškiasi, ir griežtumas, dėl kurio jis imponuoja, iškels skirtumą. Būtent čia aptinkame slopinimo teorijos ištakas; pamažu ši teorija apims visą seksualumo dispozityvą ir suteiks jam visuotinio draudimo reikšmę. Ji istoriškai susijusi su seksualumo dispozityvo paplitimu. Viena vertus, ši teorija pateisins jo autoritarinį ir priverstinį paplitimą, nustatydama kiekvieno seksualumo palenkimo įstatymui principą, dar daugiau – teigdama, kad seksualumas egzistuoja tik veikiant įstatymui: ir ne tik reikia jam seksualumą palenkti, bet – tik palenkę save įstatymui, įgysite seksualumą. Tačiau, kita vertus, slopinimo teorija kompensuos šį visuotinį seksualumo dispozityvo paplitimą diferencialinio interdiktų veikimo analize, atitinkamai pagal socialines klases. Nuo diskurso, kuris XVIII amžiaus pabaigoje skelbė: „Turime vieną brangų elementą, kurio reikia prisibijoti ir kurį reikia puoselėti, rūpestingai su juo elgtis, jei nenorime, kad mums pridarytų nesuskaičiuojamų bėdų", – pereita prie kito diskurso, teigiančio: „Ne taip kaip kitų, mūsų seksualumas yra palenktas pernelyg intensyviam slopinimo mechanizmui, todėl nuo šiol yra atsidūręs pavojuje; seksas – ne vien pavojinga paslaptis, kaip ankstesnėms kartoms be paliovos tvirtino doros ugdytojai, moralistai, pedagogai ir gydytojai; reikia ne tik išmušti iš galvos ankstesnę tiesą apie seksą, bet ir suprasti: jeigu jis sukelia tiek pavojų, vadinasi, per ilgai mes – skrupulai, per aštri nuodėmės pajauta, o gal veidmainystė – jį vertėme tylėti". Nuo šiol socialinė

diferenciacija ims reikštis, remdamasi ne „seksualine" kūno kokybe, o seksualumo slopinimo intensyvumu.

Šioje vietoje įsiterpia psichoanalizė: kaip įstatymo ir sąmoningo kūno malonumų troškimo esminio santykio teorija ir tuo pat metu kaip draudimo efektų šalinimo technika ten, kur dėl griežtumo seksas tampa patogeniškas. Kartą iškilusi istorijoje psichoanalizė negali atsiskirti nuo seksualumo dispozityvo generalizacijos ir nuo antrinių čia iškilusių diferenciacijos mechanizmų. Šiuo atveju vėl pravartu prisiminti kraujomaišos problemą. Viena vertus, kaip jau matėme, kraujomaiša buvo uždrausta kaip absoliučiai visuotinis principas, skatinantis galvoti vienu metu apie santuokos sistemą ir seksualumo režimą; šis interdiktas, vienokia ar kitokia forma, tinka kiekvienai visuomenei ir kiekvienam individui. Praktinės psichoanalizės uždavinys – panaikinti visiems, kurie su incestu susidūrė, tuos slopinimo efektus, kuriuos ji gali sukelti; psichoanalizė padeda tokiems individams diskursu išreikšti jų kraujomaišos troškimą. Ir vis dėlto tuo pat metu pradėta rengti kraujomaišą praktikuojančiųjų sisteminga medžioklė, o tokių žmonių buvo kaimuose, tam tikruose miestiečių sluoksniuose – ten, kur psichoanalizė negalėjo įsiskverbti; siekiant šią negerovę panaikinti, buvo sukurta visa administracinė ir juridinė sistema; visa vaikų ir „pavojuje atsidūrusių" paauglių politika iš dalies turėjo tikslą atskirti vaikus nuo šeimų, įtariamų – dėl ankšto būsto, abejones keliančio artumo, įpročio ištvirkauti, dėl laukinio „primityvumo" arba išsigimimo – praktikuojant kraujomaišą. Tada, kai nuo pat XVIII amžiaus seksualumo dispozityvas suintensyvino tėvų ir vaikų emocinius santykius bei kūnišką jų artumą, tuomet, kai buržuazinėje šeimoje kraujomaiša nuolatos buvo skatinama, liaudies klasėms taikytas seksualumo režimas, priešingai, ragino atmesti kraujomaišos praktiką ar bent suteikti jai kitokią formą. Tuo laikmečiu, kai, viena vertus, kraujomaiša persekiojama kaip nederamas elgesys, o kita vertus, psichoanalizė ją iškelia į dienos šviesą kaip troškimą ir tiems, kurie nuo jos kenčia, bando sumažinti atšiaurumą, su kuriuo ji atmetama. Nereikia pamiršti, kad Edipo komplekso atradimas sutapo su juridiniu tėvystės teisių atėmimo sutvirtinimu (Prancūzijoje tai 1889 ir 1898 metų įstatymai). Tuo metu Freudas aiškinosi, koks buvo Doros troškimas. Laukiant, kad pastarasis pats susiformuluotų, buvo siekiama įsiveržti į kitus socialinius sluoksnius ir išnarplioti visus šiuos peiktinus santykius;

viena vertus, tėvas jau buvo paverstas privalomos meilės objektu, tačiau, kita vertus, jeigu buvo meilužis, iš jo pagal įstatymą buvo atimamos tėvystės teisės. Tad psichoanalizė, kaip atsargi terapeutinė praktika, kitų procedūrų atžvilgiu atliko diferencijuojantį vaidmenį dabar jau suvisuomenintame seksualumo dispozityve. Praradusieji išskirtinę privilegiją rūpintis savo seksualumu nuo šiol įgijo privilegiją stipriau negu kiti išgyventi tai, kas jiems uždrausta, ir gavo teisę naudotis metodu, leidžiančiu atmesti slopinimą.

Seksualumo dispozityvo istorija, stebint jo plėtojimąsi nuo klasikinės epochos, gali būti reikšminga kaip psichoanalizės archeologija. Iš tiesų jau matėme, kad psichoanalizė vienu metu atlieka šiame dispozityve daug vaidmenų: ji yra seksualumo ir santuokinių ryšių sutvirtinimo sistemos mechanizmas; ji iškyla kaip opozicija degeneracijos teorijai; ji veikia kaip bendrosios sekso technologijos diferencinis elementas. Nuo amžių susiklostęs didysis prisipažinimo poreikis dėl jos įgyja naują prasmę – įsakymo atmesti slopinimą. Tiesos klausimas nuo šiol susijęs su abejonėmis dėl paties interdikto.

Jau vien šis faktas atvėrė kelią reikšmingam taktikos pokyčiui: suteikė galimybę naujai interpretuoti visą seksualumo dispozityvą visuotinio slopinimo terminais; įgalino pritvirtinti šį slopinimą prie bendrųjų valdymo ir išnaudojimo mechanizmų; susieti vienus su kitais procesus, kurie dabar leidžia išsilaisvinti nuo vienų ir nuo kitų. Taigi taip dviejų pasaulinių karų ir maždaug Reicho laikotarpiu susiformavo istorinė-politinė seksualumo slopinimo kritika. Svarbi buvo šios kritikos reikšmė ir realūs padariniai. Tačiau netgi pati galima psichoanalizės sėkmė buvo susijusi su tuo faktu, kad ji, kaip ir anksčiau, rutuliojosi seksualumo dispozityvo viduje, o ne už jo ribų arba prieš jį. Pakanka vien fakto, jog tiek daug kas galėjo pasikeisti Vakarų visuomenės elgesyje sekso atžvilgiu, neįgyvendinus nė vieno politinio pažado arba sąlygų, kurias Reichas su tuo siejo, – kad įrodytume, jog visa ši sekso „revoliucija“, visa ši „antirepresinė“ kova nereiškia nieko daugiau, bet ir nieko mažiau – ir tai jau buvo labai svarbu – kaip tik taktinį judėjimą bei krypties pakeitimą didžiojo seksualumo dispozityvo viduje. Tačiau suprantama, kodėl nebuvo galima reikalauti iš šios kritikos, kad ji būtų užtvara to paties dispozityvo istorijoje arba kokio nors judėjimo už jo išmontavimą principas.

V

TEISĖ Į MIRTĮ IR GYVYBĘ

Ilgai viena būdingiausių aukščiausios valdžios privilegijų buvo teisė į gyvybę ir mirtį. Aišku, formaliai ji kilo iš pirmykštės p a t r i a p o t e s t a s, romėnų šeimos tėvui davusios teisę „disponuoti" savo vaikų tarsi kokių vergų gyvybėms; jis gyvybę jiems „davė", jis gali ir atimti. Klasikos teoretikų formuluojama teisė į gyvybę ir mirtį yra jau kur kas švelnesnė šios privilegijos forma. Valdinių priklausomybė nuo suvereno nebesuvokiama kaip absoliuti ir besąlygiška, o tik kaip būtinybė, taikoma tada, kai kyla grėsmė suvereno egzistencijai: kaip tam tikras atsakomasis veiksmas. Ar jam grasina išoriniai priešai, norintys jį nuversti arba užginčyti jo teises? Tuomet jis teisėtai gali skelbti karą ir iš savo valdinių reikalauti ginti valstybę; „tiesiogiai nenumatant jų mirties", jam nedraudžiama „statyti jų gyvybę pavojun" – šia prasme jis patvirtina savo „netiesioginę" teisę į jų gyvybę ir mirtį*. Jei vienas valdinių pasipriešina ir pažeidžia jo įstatymus, suverenas jau tiesiogiai gali užvaldyti jo gyvybę: bausdamas jį nužudyti. Taip suvokiama teisė į gyvybę ir mirtį nebėra absoliuti privilegija: ji yra sąlygota suvereno gynybos ir būtinybės pačiam išgyventi. Ar reikia drauge su Hobbesu ją suvokti kaip perdavimą valdovui tos teisės, kurią neva kiekvienas savaime turi – teisės ginti savo gyvybę kitų mirties kaina? Ar reikia čia įžiūrėti kokią nors ypatingą teisę, iškylančią kartu su naujo juridinio asmens – suvereno – susiformavimu?** Šiaip ar taip, teisė į gyvybę ir mirtį – ir šiuolaikine,

* *S. Pufendorf.* Le Droit de la nature (vertimas į pranc. k., 1734), p. 445.

** „Kaip sudėtinis kūnas gali turėti savybių, kurių neturi nė vienas paprastas kūnas, o tokiems susijungus jis ir susidarė, – visiškai taip juridinis kūnas, remiantis jį sudarančių asmenų sąjunga, gali turėti tokių teisių, kurios nė vienam atskiram asmeniui formaliai nebuvo suteiktos ir kurias vykdyti turi vadovai". *Pufendorf,* ten pat, p. 452.

santykine bei ribota forma, ir ankstesne absoliučia forma – yra asimetriška teisė. Suverenas išreiškia savo teisę į gyvybę tik įveiksmindamas teisę nužudyti arba nuo to susilaikydamas; gyvybės užvaldymą jis ženklina mirtimi, kurią pajėgia išreikalauti. Formuluojama kaip teisė „į gyvybę ir mirtį", tai iš tikrųjų yra teisė priversti numirti arba leisti gyventi. Neatsitiktinai kardas yra jos simbolis. Galbūt ši juridinė forma dera tokiam istoriniam visuomenės tipui, kur valdžia iš esmės buvo mokesčių rinkimo instancija, atėmimo mechanizmas, teisė pasisavinti turto dalį, valdiniams primestas išveržimas jų pagamintų produktų, jų gėrybių, jų paslaugų, darbo ir jų kraujo. Valdžia čia reiškėsi pirmiausia kaip užvaldymo teisė: daiktų, laiko, kūno ir pagaliau gyvybės, o jos kulminacija laikoma privilegija užgrobti gyvybę tam, kad ją sunaikintų.

Tai štai Vakarai, pradedant klasikine epocha, išgyveno esminę tokių valdžios mechanizmų transformaciją. „Išskaitymas" pamažu liaujasi buvęs svarbiausia valdžios forma, o tampa tik vienu elementu tarp kitų, atliekančių kurstymo, stiprinimo, kontrolės, priežiūros, dauginimo bei sau pavaldžių jėgų organizavimo funkcijas: tai valdžia, greičiau linkusi jėgas gaminti, auginti bei rikiuoti negu statyti joms užtvaras, jas pajungti arba suardyti. Teisė į mirtį nuo šiol mėgins priartėti prie gyvenimą tvarkančios valdžios reikalavimų ar bent jau jais pasiremti ir susireguliuoti pagal tai, ką šie reikalavimai skelbia. Toji mirtis, grindžiama suvereno teise gintis arba prašyti, kad apgintų, tuojau pasirodys paprasčiausiai kaip išvirkščioji pusė tos teisės, kurią turi socialinis kūnas – teisės apdrausti savo gyvybę, išlaikyti ją arba ugdyti. Ir vis dėlto karai niekada nebuvo tokie kruvini kaip nuo XIX amžiaus ir niekada anksčiau, net esant tokioms pačioms sąlygoms, valdantys režimai nevykdė tokio savo gyventojų genocido. Tačiau ši siaubinga teisė į mirtį – tikriausiai ji iš dalies ir teikia jėgos bei cinizmo, kuris paskatino valdžią taip toli išplėsti savo ribas – dedasi papildanti valdžią, pozityviai besireiškiančią gyvenime, užsibrėžusią tą gyvenimą valdyti, stiprinti, dauginti, primesti jam pedantišką kontrolę ir jį visą tvarkyti. Karai dabar kyla nebe dėl suvereno, kurį reikia ginti; kariaujama neva visų gyvybei išsaugoti; ištisos tautos kurstomos naikinti vienos kitas gyvybės vardan. Žudynės tapo gyvybiškai būtinos. Daugybė režimų, apsimetusių būtent

gyvybės ir išlikimo, kūno ir rasės administratoriais, gebėjo sukelti šitiek karų, versdami žudyti daugybę žmonių. Ir dėl posūkio, leidžiančio uždaryti ratą, tobulėjant karo technologijai, kreipiančiai į visišką destrukciją, karus kurstantys ir juos užbaigiantys sprendimai vis labiau pajungiami nuogai išlikimo problemai. Atominė padėtis šiandien – tai galutinis šio proceso taškas: valia išstatyti vieną gyventojų dalį totalinei mirčiai yra išvirkščioji pusė valios, garantuojančios kitai pusei jos egzistencinį išlikimą. Kovos taktiką palaikantis principas – gali žudyti, kad galėtumei išgyventi – tapo strateginiu tarpvalstybinių santykių principu; tačiau būtis, apie kurią dabar kalbame, – tai nebe suverenios valstybės esimas, o biologinė gyventojų egzistencija. Genocidas yra didelė šiuolaikinių valdžios režimų svajonė ne dėl to, kad šiandien sugrįžta ankstesnė teisė žudyti, bet todėl, kad valdžia įsikuria ir ima veikti gyvenimo, rūšies, rasės ir masinių, visus gyventojus liečiančių, reiškinių lygiu.

Kitu lygiu galėčiau pateikti mirties bausmės pavyzdį. Šalia karo, ji ilgai buvo dar viena kalavijo teisės forma; tai buvo suvereno atsakas tam, kas kėsinosi į jo valią, įstatymus, jo asmenį. Vis mažėjo mirusiųjų ant ešafoto, ir priešingai – daugėjo žuvusiųjų per karus. Nuo to laiko, kai valdžia apsiėmė valdyti gyvenimą, mirties bausmės taikymas tapo vis labiau komplikuotas; ir visai ne dėl to, kad iškilo humaniški jausmai, o dėl pačių valdžios egzistavimo pagrindų ir jos veikimo logikos. Kaipgi valdžia gali įgyvendinti aukščiausias savo prerogatyvas, skirdama mirties bausmę, jei pagrindinis jos vaidmuo – užtikrinti, palaikyti, stiprinti, dauginti gyvybę ir tvarkyti gyvenimą? Tokiai valdžiai mirties bausmė – tai kartu ir jos riba, ir jos prieštara, ir jos gėda. Tai nulėmė faktą, jog ją pavyko išlaikyti apeliuojant ne tiek į paties nusikaltimo didumą, kiek į išsigimėlišką nusikaltėlio būtį, nepataisomą jo elgesį ir būtinybę apsaugoti nuo jo visuomenę. Teisėtai dabar žudomi tie, kurie kitiems kelia tam tikrą biologinį pavojų.

Būtų galima pasakyti, kad ankstesnę teisę p r i v e r s t i numirti arba l e i s t i gyventi pakeitė valia p r i v e r s t i gyventi arba vėl mesti į mirtį. Gal taip galima paaiškinti mirties diskvalifikaciją, kurią dabar rodo atsisakymas ją lydėjusių ritualų. Pastangos nutylėti mirtį susijusios ne tiek su esą anksčiau nepažintu nerimu, dėl kurio ji tapo

nepakeliama mūsų visuomenėms, o su faktu, kad valdžia neišvengiamai nuo jos nusisuka. Pereinant iš vieno pasaulio į kitą, mirtis buvo suvokiama kaip pakeičianti vieną, žemišką aukščiausiąją valdžią kita, nepalyginamai galingesne valdžia; tokį reginį supanti prabanga buvo tokia kaip politinių ceremonijų metu. Būtent gyvenimui taikomos visame jo kelyje valdžios paspęstos žabangos; mirtis yra valdžios riba, akimirka, kuri iš jos išsprūsta; ji tampa slapčiausiu, „privačiausiu" egzistencijos tašku. Nereikia stebėtis, kad savižudybė – anksčiau laikyta nusikaltimu, nes manyta, jog tai būdas neteisėtai užgrobti teisę į mirtį, kurią galėjo vykdyti tik žemės arba dangaus suverenas – XIX amžiuje tapo viena pirmųjų elgesio formų, patekusių į socialinės analizės akiratį; būtent jinai į gyvenimą tvarkančios valdžios rėmus bei tarprėmius įterpė individualią ir privačią teisę numirti. Šis užsispyręs siekis numirti, toks keistas, betgi toks pastovus, nuolatos besireiškiantis, taip menkai paaiškinamas individualiomis savybėmis ar atsitiktinėmis aplinkybėmis, buvo vienas pirmųjų nuostabą keliančių faktų visuomenei, kurios politinė valdžia iškėlė sau užduotį valdyti žmogaus gyvenimą.

Kalbant konkrečiai, nuo XVII amžiaus šis gyvybės užvaldymas plėtojosi įgijęs dvi pagrindines formas; tos formos nėra antitezėiškos; greičiau jos sukuria du plėtojimosi polius, sujungtus tarpiniais ryšiais. Vienas šių polių – atrodo, susiformavęs pirmas – buvo sukoncentruotas į kūną, suvokiamą kaip mašina: jo dresavimą, sugebėjimų ugdymą, jėgų išnaudojimą, paralelinį naudos ir klusnumo auginimą, įtraukimą į efektyvias ir ekonomiškas kontrolės sistemas – visa tai buvo garantavusios valdžios procedūros, pagal kurias apibūdinamos kūno disciplinos: tai ištisa žmogaus kūno a n a t o m o p o l i t i k a. Antras polius, susiformavęs kiek vėliau, apie XVIII amžiaus vidurį, yra koncentruotas į kūną-rūšį, persmelktą gyvosios mechanikos ir tiesiogiai remiantį biologinius procesus: vislumą, gimstamumą bei mirštamumą, sveikatos būklę, gyvenimo trukmę, ilgaamžiškumą – kartu su visomis sąlygomis, nuo kurių gali priklausyti šių procesų variavimas; rūpyba jais vykdoma daugeliu poveikio priemonių ir reguliuojančios kontrolės būdų – tikra gyventojų b i o p o l i t i k a. Kūno disciplina ir gyventojų reguliavimo būdai – tai du poliai, apie kuriuos rutuliojasi gyvybės užvaldymo strategija ir taktika. Atsiradusi klasikinėje epochoje, ši didžioji dviveidė

technologija – anatominė ir biologinė, individualizuojanti ir specializuojanti, nukreipta į kūno laimėjimus arba gyvenimo procesus – apibūdina valdžią, kurios aukščiausia pareiga nuo šiol gal nebėra žudymas, o priešingai – gyvybės investavimas per visą jos trukmės laiką.

Ankstesnę mirties galią, kuri simbolizavo ir suvereno valdžią, dabar rūpestingai slepia kūno administravimas ir apdairus gyvenimo valdymas. Klasikinėje epochoje pastebimas greitas įvairių disciplinų plėtojimasis – mokyklose, koležuose, kareivinėse, dirbtuvėse; gimstamumo, ilgaamžiškumo, sveikatos apsaugos, gyvenamojo būsto, migracijos problemos atsiduria politinės praktikos ir ekonominių tyrimų zonoje; žodžiu, regime įvairius ir nesuskaičiuojamus technikos būdus kūnams pajungti, o gyventojams – kontroliuoti. Taip atsiveria „biogalios" era. Dvi kryptys, kuriomis sekdama ji plėtojasi, dar XVIII amžiuje pasirodo aiškiai atskirtos. Disciplinos sričiai priklauso tokios institucijos kaip kariuomenė arba mokykla; tai apmąstymai apie taktiką, apmokymą, auklėjimą, apie visuomeninę tvarką; nuo grynai karinių maršalo de Saxe'o tyrinėjimų jie išsiplečia iki politinių Guibert'o arba Servano svajonių. Gyventojų reguliavimo būdų sritis – demografija, tai santykio tarp išteklių ir gyventojų skaičiaus įvertinimas, tai turto ir jo apyvartos, atskirų gyvenimų ir galimos jų trukmės statistinių lentelių sudarymas: tai Quesnay, Moheau, Süssmilchas. „Ideologų" filosofija kaip idėjos, ženklo, individualios pojūčių genezės ir socialinio interesų derinimo teorija; „ideologija" kaip mokymo doktrina, bet ir kaip visuomeninės sutarties bei suderinto socialinio kūno formavimo teorija – abi jos, aišku, ir konstruoja tą abstraktų diskursą, kuriame mėginta derinti šiuos du valdžios technikos būdus, kuriant bendrą teoriją. Praktiškai jie bus derinami ne spekuliatyvinio diskurso lygiu, bet konkrečių kombinacijų forma – tokių, kurios XIX amžiuje sudarys didžiąją valdžios technologiją: seksualumo dispozityvas bus viena tokių kombinacijų, ir viena svarbiausiųjų.

Ši biogalia, aišku, buvo būtinas kapitalizmo plėtojimosi elementas; o plėtojimąsi galėjo laiduoti tik kontroliuojamas kūnų įtraukimas į gamybą ir gyventojų fenomeno taikymas ekonominiams procesams. Tačiau šis plėtojimasis pareikalavo dar daugiau: prireikė abiejų augimo bei tvirtėjimo, o kartu – galimybės gyventojus išnaudoti bei jų

paklusnumo; prireikė tokių valdžios metodų, kurie stiprintų jėgas, sugebėjimus, apskritai gyvenimą, tačiau taip, kad neapsunkintų užduoties visa tai sau pajungti. Tokių stambių valstybės aparatų kaip valdžios i n s t i t u c i j o s plėtojimas leido išsaugoti gamybos santykius, tuo tarpu anatomopolitikos ir biopolitikos pradmenys, XVIII amžiuje išrasti kaip valdžios t e c h n i k o s būdai, sutinkami visuose socialinio kūno lygiuose ir labai įvairių institucijų naudojami (šeimos, kariuomenės, mokyklos, taip pat policijos, individualių medicinos ir kolektyvinio valdymo įstaigų), – tie pradmenys veikė ekonominių procesų, jų plėtojimo bei juose įveiksmintų ir juos palaikančių jėgų lygiu; jie pasirodė kaip socialinės segregacijos bei hierarchizacijos veiksniai, turintys įtakos tam tikroms kūnų ir gyventojų bendrijų pajėgoms, laiduodami valdymo santykius ir hegemonijos efektus; gyventojus nukreipdami į kapitalo kaupimą, jų skaičiaus didėjimo derinimą su gamybinių jėgų ekspansija ir diferenciniu pelno paskirstymu – visa tai iš dalies įgalino įvairių formų biogalios veikla ir labai įvairios jos priemonės. Gyvo kūno investavimas, jo įkainojimas ir tvarkingas jo jėgų valdymas tuo metu buvo būtinybė.

Žinome, kiek kartų buvo keliamas asketiškos moralės vaidmens pradinėje kapitalizmo plėtojimosi stadijoje klausimas; tačiau tai, kas XVIII amžiuje vyko kai kuriose Vakarų šalyse ir kapitalizmo plėtojimosi buvo sutvirtinta, yra jau visai kitas reiškinys, ir gal didesnio užmojo negu naujoji moralė, regis, diskvalifikavusi kūną; tai buvo ne mažiau kaip įrodymas, jog gyvenimas įžengė į istoriją – aš noriu pasakyti: tuo metu būdingi žmonių giminės būčiai reiškiniai žinojimo ir valdžios sferose įžengė į politinių technikos būdų zoną. Naivu būtų manyti, kad tą akimirką įvyko pirmas gyvenimo ir istorijos kontaktas. Priešingai – tūkstantmečiais biologinis veiksnys labai stipriai slėgė istorinį; epidemija ir badas – tai dvi didžiosios dramatinės šio mirtimi paženklinto santykio formos; dėl tam tikro apskritaeigio proceso XVIII amžiaus ekonominis, daugiausia žemės ūkio plėtojimasis, gamybos našumo ir išteklių augimas, dar greitesnis už gyventojų skaičiaus didėjimą, kurį jis skatino, – visa tai leido šiek tiek atsipalaiduoti nuo šių baisių nelaimių grėsmės: išskyrus kelis recidyvus, didžiųjų negandų – bado ir maro – era baigėsi dar prieš Prancūzijos revoliuciją; mirtis taip tiesiogiai nebepersekioja gyvybės.

Tačiau tuo pat metu tokį atsipalaidavimą skatino ir bendrų žinių apie gyvenimą gausėjimas, žemės ūkio technikos tobulėjimas, tyrinėjimai ir priemonės gyvenimui pagerinti ir žmonėms išlikti – santykinis gyvenimo valdymas truputį pastūmėjo į šalį mirties grėsmę. Taip įgytoje veiklos erdvėje, ją tvarkant ir plėtojant, įvairios valdžios ir žinojimo technologijos tampa dėmesingos gyvenimo veiksniams, imasi juos kontroliuoti ir keisti. Vakarų žmogus pamažu supranta, ką reiškia būti gyva rūšimi gyvajame pasaulyje, turėti kūną, egzistavimo sąlygas, statistinę gyvenimo trukmę, individualią ir kolektyvinę sveikatą, jėgas, kurias galima keisti, ir erdvę, kurioje jos gali būti optimaliai paskirstytos. Neabejotinai pirmą kartą istorijoje biologinis veiksnys susilaukia atgarsio politikoje; pats gyvenimo faktas nebėra neprieinamas pogrindis, tik retsykiais iškylantis aikštėn atsitiktinės bei fatališkos mirties atveju; jis iš dalies patenka į žinojimo kontrolės ir valdžios veikimo zoną. Valdžia jau susiduria ne vien su juridiniais asmenimis, kurių atžvilgiu griežčiausia jos elgesio forma – mirties sankcija, bet ir su gyvomis būtybėmis, tad valdžios elgesys su jomis turės išsitekti paties gyvenimo plotmėje; nuo šiol greičiau rūpinimasis gyvenimu, o ne mirties grėsmė valdžiai leidžia pagaliau užvaldyti kūną. Jei galima pavadinti „bioistorija" tuos spaudimus, kurių dėka būties judesiai ir istorijos procesai prieštaringai vieni su kitais jungiasi, tada reikėtų kalbėti apie „biopolitiką", kad apibūdintume tai, kas įtraukia gyvenimą ir jo mechanizmus į aiškių išskaičiavimų sritį ir valdžią-žinojimą paverčia žmogaus gyvenimo pertvarkymo veiksniu; nors tai nereiškia, kad visa būtis integruota į technologijas, kurios viešpatauja ir ją valdo; priešingai – ji nuolatos iš jų išsprūsta. Už Vakarų pasaulio ribų badas egzistuoja, beje, didesniu negu kada nors mastu; ir biologiniai rizikos veiksniai rūšiai gali būti dar didesni ar bent jau pavojingesni, negu buvo prieš atsirandant mikrobiologijai. Tačiau tai, ką galėtume pavadinti visuomenėje „slenksčiu į moderniąją biologiją", iškyla tuo metu, kai rūšis tampa užstatu savo pačios politinėse strategijose. Tūkstantmečiais žmogus išliko tas, kas jis buvo Aristoteliui: tikras gyvulys, tiktai dar tikęs ir politinei veiklai; šiuolaikinis žmogus – tai gyvulys, kurio politikoje svarstomas jo, kaip gyvos esybės, gyvenimo klausimas.

Ši transformacija turėjo reikšmingų padarinių. Neverta čia būtinai pabrėžti tą pertrūkį, tuomet susidariusį moksliniame diskurse, ir būdą, kuriuo dviguba būties ir žmogaus problematika įsismelkė į klasikinę epistemą ir pakeitė jos tvarką. Jei iškilo žmogaus klausimas – kaip ypatingos esybės, turinčios ypatingus ryšius su kitomis esybėmis, – priežasties dera ieškoti naujame istorijos ir būties santykyje: toje dviguboje būties pozicijoje, kurios sąlygojama ji – kaip biologinė aplinka – atsiduria už istorijos ribų, tačiau tuo pat metu – pačioje žmonijos istorijoje, kuri kupina jos žinojimo bei valdymo technologijų. Juolab neverta pabrėžti politinių technologijų gausumo; tuo remiantis, jos bus investuojamos į kūną, sveikatą, būsto bei maitinimosi būdus, gyvenimo sąlygas, į visą egzistencijos erdvę.

Kitas šios „biogalios“ padarinys – vis didėjanti veikiančios normos reikšmė įstatymo juridinės sistemos nenaudai. Įstatymas būtinai turi būti ginkluotas, ir jo svarbiausias ginklas – mirtis; tiems, kurie jį peržengia, įstatymas atsako – bent jau tai skelbdamas kaip savo paskutinį prieglobstį – šiuo absoliučiuoju grasinimu. Įstatymas visada remiasi kalaviju. Tačiau tokiai valdžiai, kurios tikslas – rūpintis gyvenimu, nuolat reikės reguliuojančių bei koreguojančių mechanizmų. Dabar jau kalbama ne apie tai, kaip reikėtų įveiksminti mirtį aukščiausios valdžios teritorijoje, o apie tai, kaip paskirstyti gyvąją medžiagą taip, kad ji taptų vertinga ir naudinga. Tokia valdžia greičiau imasi apibrėžti kokybę, matuoti, vertinti, hierarchizuoti, o ne save demonstruoti su visu mirtį nešančiu spindesiu; jai nereikia brėžti linijos, atskiriančios paklusnius tarnus nuo suvereno priešų; skirsto ji pagal nustatytą normą. Tuo nenoriu pasakyti, kad nebereikia įstatymų ar kad teismų institucijos ima nykti; bet tvirtinu, kad įstatymas vis labiau funkcionuoja kaip norma, o teismo institucija vis aktyviau integruojama į tam tikrą aparatų kontinuumą (medicininių, administracinių ir pan.), atliekantį reguliavimo funkcijas. Normalizuojanti visuomenė – tai istorinis į gyvenimą orientuotos valdžios technologijos padarinys. Palyginti su tomis visuomenėmis, kurias žinome iki XVIII amžiaus, mes įžengėme į teisinės atžangos fazę; po Prancūzijos revoliucijos visame pasaulyje rašomos konstitucijos, sudaromi ir vėl keičiami kodeksai – visa ši nuolatinė ir triukšminga

įstatymų leidžiamoji veikla neturi mūsų klaidinti: tai tik formos, kuriomis iš esmės normalizuojanti valdžia tampa priimtina.

Jėgos, besipriešinančios šiai, XIX amžiuje dar naujai, valdžiai, remiasi būtent tuo, į ką valdžia investavo – tai yra gyvenimu ir žmogumi kaip gyva esybe. Nuo praėjusio amžiaus didieji mūšiai, keliantys bendros valdžios sistemos problemą, jau nebevyksta dėl noro susigrąžinti senąsias teises ar dėl tūkstantmetės cikliško laiko ir aukso amžiaus vizijos. Jau nebelaukiama varguolių karaliaus nei pasaulio pabaigos karalystės, netgi atstatymo tų teisių, kurias, manome, yra turėję sentėviai; o ko iš tiesų reikalaujama ir kas tampa objektu – tai gyvenimas, suvokiamas kaip svarbiausi poreikiai, konkreti žmogaus esmė, jo galimybių įgyvendinimas, virtualumo pilnatvė. Beveik nesvarbu, ar kalbame apie utopiją, ar ne; aišku, kad tai visai realus kovos procesas; būtis kaip politikos objektas tam tikra prasme buvo pagauta už liežuvio ir nukreipta prieš tą sistemą, kuri apsiėmė ją kontroliuoti. Labiau pati būtis, o ne teisė tą akimirką virto politinių kovų užstatu, net jeigu šios kovos apibrėžiamos teisės terminais. „Teisė“ į gyvenimą, į kūną, į sveikatą, į laimę, į poreikių tenkinimą, „teisė“ – už visokio spaudimo ar „priešiškumo“ ribų – suprasti, kas mes esame ir kas galime būti, – ši „teisė“, klasikinei teisinei sistemai tokia nesuvokiama, tapo politine replika visoms šioms naujoms valdžios procedūroms, kurios ir pačios nepriklauso tradicinei aukščiausios valdžios teisei.

* * *

Šiame fone mums gali paaiškėti sekso, kaip politinio užstato, reikšmė. Pasirodo, jis atsidūrė dviejų ašių, kuriomis rutuliojosi visa politinė gyvenimo technologija, susikirtimo taške. Viena vertus, jis priklauso kūno disciplinoms: dresavimui, jėgų paskirstymui ir intensyvinimui, energijos būdų reguliavimui ir ekonomijai. Kita vertus, pagal sukeltus globalinius efektus seksas yra vienas iš gyventojų reguliavimo veiksnių. Vienu metu jis įsiterpia į abu registrus; inicijuoja smulkmeniškiausią priežiūrą, įkyrią kontrolę, pabrėžtinai apdairų erdvių išplanavimą, nesibaigiančias psichologines ar medicinines apžiūras – ištisą mikrovaldžią kūnams; bet jis inicijuoja ir visa apimančias priemones, statistika

paremtus vertinimus, į visą socialinį kūną arba net žmonių giminę nukreiptas veiklos formas. Seksas – tai galimybė įsigilinti ir į kūno, ir į visos giminės būtį. Juo naudojamės kaip kūno disciplinų matrica ir kaip gyventojų reguliavimo principu. Štai kodėl XIX amžiuje seksas persekiojamas visur, iki pat menkiausių egzistencijos detalių; medžioklės taikinys – žmonių elgesys, jų sapnai; manoma, kad seksas sukelia net ir mažiausias beprotybės apraiškas, jo pėdomis einama iki pat kūdikystės; seksas tampa individualybės šifru, kuris leidžia tą individualybę tirti ir kartu atveria galimybę ją dresuoti. Tačiau regime ir kaip seksualumas virsta politinių manipuliacijų, ekonominių sankcijų (skatinant arba stabdant vislumą), ideologinių kampanijų (moralizuojančių ar kviečiančių būti atsakingiems) objektu, – jį vertina kaip vienos ar kitos visuomenės pajėgumo rodiklį, deramai atskleidžiantį ir jos politinę energiją, ir biologinį aktyvumą. Nuo vieno šios sekso technologijos poliaus iki kito išsidėsto daugelis įvairiausių taktikos būdų, skirtingomis proporcijomis derinančių kūno drausminimą su gyventojų reguliavimo tikslais.

Dėl to sureikšminamos keturios pagrindinės atakos linijos, kuriomis du amžius sekso politika stūmėsi pirmyn. Kiekviena jų siūlė būdą, kaip suderinti drausminančią techniką su reguliavimo priemonėmis. Siekiant efektų disciplinos lygiu, pirmais dviem atvejais buvo remiamasi poreikiu reguliuoti gyventojų prieauglį: visa rūšies, palikuonių, kolektyvinės sveikatos apsaugos tematika; vaiko seksualumas pripažintas kampanijos už visos rasės sveikatą forma (nuo XVIII iki XIX amžiaus pabaigos ankstyvas seksualumas traktuojamas kaip epidemijos grėsmė, pajėgi sukompromituoti ne tik būsimą suaugusiųjų sveikatą, bet ir visuomenės bei visos giminės ateitį); moterų isterijos vertinimai, inicijavę skrupulingą jų kūno ir sekso apžiūrą, formavosi neva dėl tos atsakomybės, kurią esą moteris jaučia dėl savo vaikų sveikatos, taip pat šeimos institucijos bei visuomenės išgelbėjimo. Tuo tarpu gimstamumo kontrolės ir psichinės iškrypimų terapijos atvejais veikė atvirkščias santykis: įsikišimas buvo reguliuojamas, bet jis privalėjo remtis individualaus drausminimo bei dresavimo reikalavimais. Žodžiu, „kūno“ ir „gyventojų“ sankabos vietoje seksas tampa pagrindiniu taikiniu valdžiai, organizuojamai tam, kad tvarkytų gyvenimą, o ne grasintų mirtimi.

Ilgai svarbus valdžios mechanizmų elementas įvairių jos apraiškų bei ritualų metu buvo kraujas. Visuomenei, kurioje vyrauja santuokinių ryšių sistemos, politinė monarcho forma, skirstymas į luomus bei kastas, kilmės sureikšminimas, visuomenei, kurioje dėl bado, epidemijų ir prievartos mirtis tampa neišvengiama, – tokiai visuomenei kraujas yra viena svarbiausių vertybių; jo kainą apibrėžia ir jo instrumentinis vaidmuo (galimybė pralieti kraują), jo funkcionalumas kaip ženklo (būti vienokio ar kitokio kraujo, būti to paties kraujo, sutikti rizikuoti savo krauju), taip pat jo nepatikimumas (lengva pralieti, linkęs išsekti, itin lengvai susimaišo, greitai genda). Kraujo visuomenė, norėjau sakyti, „trokštanti kraujo" visuomenė: čia garbstomas karas ir bijoma bado, čia triumfuoja mirtis, suverenas su kalaviju, budelis ir kankinimai; tai visuomenė, kurioje valdžia reiškiasi *per* kraują; kraujas čia yra *realybė, turinti simbolinę funkciją*.

Tuo tarpu mes gyvename „sekso" ar greičiau „seksualumo" visuomenėje: valdžios mechanizmai nukreipti į kūną, į būtį, į tai, kas daugina gyvybę, stiprina rūšį, jos atsparumą, gebėjimą valdyti arba gerai save išnaudoti. Sveikata, palikuonys, rasė, giminės ateitis, socialinio kūno gyvybingumas – valdžia čia kalba *apie* seksualumą *su* seksualumu; o pastarasis – tai ne ženklas ar simbolis, bet objektas ir tikslas. Jį sureikšmina toli gražu ne jo nepatikimumas ar išretėjimas, bet kaip tik atkaklumas, jo slaptas esimas, pats faktas, kad jis yra visur, kartu ir kurstomas, ir keliantis baimę. Valdžia jį sukelia, išskiria ir juo pasinaudoja kaip besiskleidžiančia prasme, jį būtina visąlaik kontroliuoti, kad visiškai neištrūktų; seksualumas – tai *efektas, turintis prasmės vertę*. Tuo nenoriu pasakyti, jog vien tik kraujo pakeitimas seksu reziumuoja tas transformacijas, kurios ženklina mūsų šiuolaikiškumo slenkstį. Visai ne dviejų civilizacijų sielą ar dviejų kultūros formų organizuojantį principą ketinu išreikšti; aš ieškau priežasčių, dėl kurių seksualumas šiuolaikinėje visuomenėje toli gražu ne slopinamas, o priešingai – nuolat kurstomas. Būtent naujosios valdžios procedūros, paruoštos klasikinėje epochoje ir įgyvendintos XIX amžiuje, ragino mūsų visuomenes pereiti nuo *kraujo simbolikos* prie *seksualumo analitikos*. Suprantama: jei kas ir atsiduria toje pusėje, kur įstatymas, mirtis, taisyklių laužymas, simbolika ir suverenitetas, – tai

tik kraujas; tuo tarpu seksualumą regime teritorijoje, kur yra norma, žinojimas, gyvybė, prasmė, disciplinos bei reguliavimo formos.

Markizas de Sade'as ir pirmieji eugenikai yra šio perėjimo nuo „kraujo troškimo" prie „seksualumo" amžininkai. Tačiau tada, kai pirmosios svajonės apie rūšies tobulinimą nustumia kraujo problemą į, beje, gerokai priverstinį sekso užvaldymą (kalbame apie meną nustatyti palankias vedybas, išprovokuoti reikiamą gyventojų prieauglį, apsaugoti vaikų sveikatą ir prailginti jų gyvenimą), tada, kai naujoji rasės idėja siekia nutrinti aristokratiškus kraujo ypatumus, paliekant tik kontroliuojamus sekso efektus, – tuo metu Sade'as perkelia išsamią sekso analizę į beviltiškus ankstesnės suverenios valdžios mechanizmus ir ją susieja su senuoju, gerai išlaikytu, kraujo prestižu; kraujas liejasi visame malonumų kelyje – kankinimų ir absoliučios valdžios kraujas, kastos kraujas, savaime gerbiamas, tačiau praliejamas svarbiausių tėvažudystės bei kraujomaišos ritualų metu, liaudies kraujas, negailestingai liejamas visur, nes tai, kas teka jos gyslomis, nenusipelnė netgi įvardijimo. Sade'o kūryboje seksas yra be normos, be vidinės taisyklės, kuri galėtų išplaukti iš pačios jo prigimties; tai seksas, pajungtas neribotam įstatymui tokios valdžios, kuri žino tik savąjį įstatymą; jei jam ir pavyksta žaidimo dėlei rūpestingai dienomis išskirstyti laipsnišką savo pažangą, toks pratimėlis baigiasi tuo, kad jis virsta vien grynuoju unikalaus ir nuogo suverenumo tašku: neribota visagalio išsigimėliškumo teise. Kraujas sugėrė seksą.

Tegu seksualumo analitika ir kraujo simbolika koreliuoja su dviem gana skirtingais valdžios režimais; iš tikrųjų tai jos ėjo viena paskui kitą (visiškai kaip ir pačios tos valdžios formos) pasišokinėdamos, viena kitą veikdamos. Beveik du amžius susirūpinimas krauju ir įstatymu įkyriai persekiojo seksualumo valdymo instancijas. Pažymėtinos dvi šių interferencijų: viena – dėl savo istorinės vertės, o kita – dėl teorinių problemų, kurias ji kelia. Taip atsitiko, kad nuo XIX amžiaus antrosios pusės kraujo tematikai buvo skirtas vaidmuo sugyvinti ir visu ją formavusiu istoriniu klodu palaikyti tą politinę valdžią, kuri reiškiasi per seksualumo dispozityvus. Šiame taške formuojasi rasizmas (modernia, valstybine, biologizuojančia forma): visa apgyvendinimo, šeimos, santuokos, auklėjimo, socialinės hierarchizacijos, nuosavybės politika, taip pat nuolatinė veikla kūno, elgesio, sveikatos, kasdienio gyvenimo lygiu –

visa tai tada įgijo savo spalvą ir buvo pateisinama, pabrėžiant mitinį susirūpinimą kraujo grynumu bei rasės triumfu. Nacizmas neabejotinai buvo pati naiviausia ir gudriausia – o antroji savybė kilo iš pirmosios – kraujo fantazijų ir drausminančios valdžios paroksizmų kombinacija. Eugeninę visuomenės pertvarką – su visu bagažu to, kas buvo įgyta plečiant bei stiprinant savotiškas mikrovaldžias, prisidengus neribotu suvalstybinimu, – lydėjo oneirinė aukščiausios rūšies kraujo egzaltacija; o pastaroji numatė sistemingą kitų genocidą ir pavojų pačiam susinaikinti per kokį nors visuotinį aukojimą. Tad istorija panoro, kad hitlerinė sekso politika išliktų tik kaip juokingai menka praktika, tuo tarpu būtent kraujo mitas virto didžiausiomis žudynėmis, kokias tik šiuo metu žmonės geba prisiminti.

Priešingame poliuje nuo tos pačios XIX amžiaus pabaigos galime įžiūrėti teorines pastangas perkelti seksualumo tematiką į įstatymo sistemą, simbolinės tvarkos bei suvereniteto sritį. Psichoanalizė – ar bent jau tai, kas joje yra rišlu – politikai nusipelnė, nes ėmė įtariai žiūrėti (ir tai – nuo pat jos atsiradimo, tai yra nuo to momento, kai atsiskyrė nuo išsigimimų neuropsichiatrijos) į visus negrįžtamus, besidauginančius procesus tų valdžios mechanizmų, kurie pretendavo kontroliuoti bei valdyti kasdienes seksualumo apraiškas: iš to kilo froidiška pastanga (neabejotinai kaip reakcija į tuo metu stiprėjančią rasizmo bangą) seksualumui kaip jo principą suteikti įstatymą: santuokos įstatymą, kraujomaišos interdiktą, Tėvo-Suvereno teisę, – žodžiu, sušaukti visas ankstesnes valdžios formas potroškiams reguliuoti. Taigi psichoanalizė pasirodė – nepaisant kelių su esminiais dalykais susijusių išimčių – kaip teorinė ir praktinė opozicija fašizmui. Tačiau ši psichoanalizės pozicija buvo susijusi su konkrečiomis istorinėmis aplinkybėmis. Niekas negali sukliudyti tam, kad pagaliau suprastume, jog samprotauti apie seksualumą jį siejant su įstatymo, mirties, kraujo bei suvereniteto instancijomis – nesvarbu, kaip šiuo atveju cituotume Sade'ą ir Bataille'į, kad ir kokių „ardomosios veiklos" užstatų iš jų reikalautume – yra tiktai istorinė „retroversija". Imti galvoti apie seksualumo dispozityvą dera pradedant nuo jo bendraamžių valdžios technikos formų.

* * *

Man pasakys: tai reiškia nukrypti į greičiau skubotai suformuotą, o ne radikalų istorizmą; tai reiškia nutylėti – galbūt iš tiesų permainingų, bet ir netvirtų, šalutinių ir apskritai paviršutiniškų reiškinių naudai – biologiškai pastovią seksualinių funkcijų egzistenciją; tai reiškia kalbėti apie seksualumą taip, lyg sekso iš viso nebūtų. Teisūs bus tie, kurie man paprieštaraus: „Jūs ketinate smulkiai ištirti procesus, dėl kurių buvo seksualizuoti moters kūnas, vaiko būtis, šeimyniniai santykiai ir daugybė įvairiausių socialinių ryšių. Norite aprašyti nuo XVIII amžiaus pastebimą vis didėjantį susirūpinimą seksu ir vis stiprėjantį užsispyrimą, kurį pasitelkę visur įtarinėjame seksą. Tebūnie; manykime, jog iš tiesų valdžios mechanizmai daugiau buvo naudojami tam, kad sužadintų ir „sukurstytų" seksualumą, o ne jį nuslopintų. Tačiau štai jūs visai priartėjote prie to, nuo ko, kaip tikriausiai manėte, esate nusišalinęs; iš esmės jūs nurodote seksualumo difuzijos, įsišaknijimo, sutvirtinimo reiškinius; bandote nurodyti tai, ką būtų galima pavadinti „erogeninėmis" socialinio kūno zonomis; visiškai tikėtina, kad jūs tik perkėlėte į difuzinių procesų lygį tuos mechanizmus, kuriuos individo lygiu tiksliai užčiuopė psichoanalizė. Tačiau jūs nepastebite to, dėl ko toji seksualizacija tik ir galėjo įvykti ir nuo ko psichoanalizė kaip tik nenusisuka, o būtent – sekso. Iki Freudo mėginta kuo kruopščiau seksualumą lokalizuoti: į sekso, į dauginimosi funkcijų, į tiesioginių anatominių jo lokalizacijų sritį; apsiribota biologiniu minimumu: organas, instinktas, galutinis tikslas. Jūs užimate simetrišką ir atvirkščią poziciją: jums lieka vien nepagrįsti efektai, nuo šaknų atplėštos šakelės, seksualumas be sekso. Dar kartą – kastracija".

Čia svarbu išskirti du klausimus. Viena vertus, ar būtinai seksualumo, kaip „politinio dispozityvo", analizė numato kūno, anatominių, biologinių, funkcinių elementų išskyrimą? Į šį pirmąjį klausimą, manau, galima atsakyti: ne. Šiaip ar taip, šio tyrinėjimo tikslas ir yra parodyti, kaip valdžios dispozityvai tiesiogiai susijungia su kūnu – su kūnais, funkcijomis, fiziologiniais procesais, pojūčiais bei malonumais; tikrai nesakome, kad į kūną neturėtų būti kreipiamas dėmesys, o galvojame, ką reikėtų daryti, kad būtų imtasi tokios analizės, kur biologinis ir istorinis veiksniai neitų vienas paskui kitą kaip ankstesniųjų sociologų

evoliucionistų darbuose, bet susijungtų priklausomai nuo vis sudėtingesnių šiuolaikinių valdžios technologijų, kurioms gyvybė yra taikinys. Taigi ne „mentalitetų istorija“, kuriai kūnas svarbus tik aiškinantis būdą, kaip jis suvokiamas, kokia prasmė bei vertė jam suteikiama, bet „kūno istorija“, aiškinantis būdą, kaip į jį buvo investuota tai, kas jame yra materialiausia ir gyviausia.

Dabar antrasis klausimas, kitoks negu pirmasis: ar tas materialumas, kuriuo remiamasi, kartais nėra sekso materialumas? Ar ne paradoksas – rašyti seksualumo istoriją, remiantis kūnu, visiškai apsieinant be sekso? Pagaliau argi per seksualumą besireiškianti valdžia nėra specialiai adresuojama šiam tikrovės elementui – apskritai seksui? Tegu valdžiai seksualumas nėra tokia išorinė teritorija, kuriai valdžia primetama, o priešingai, yra valdžios potvarkių instrumentas, – su tuo dar galima sutikti. Tačiau seksas, pats seksas – ar valdžiai jis nėra „kitas“, o seksualumui židinys, kuriame pastarasis įžiebia savo efektus, kad juos paskleistų aplinkui? Tai štai, kaip tik šios p a t i e s sekso idėjos negalime priimti gerai neištyrę. Ar iš tikrųjų „seksas“ yra toji inkarvietė, į kurią atsiremia „seksualumo“ apraiškos, ar greičiau – sudėtinga idėja, istoriškai susiformavusi seksualumo dispozityvo viduje? Bet kuriuo atveju būtų galima parodyti, kaip ši „sekso“ idėja susiformavo, remdamasi įvairiausiomis strategijomis, ir kokį apibrėžtą vaidmenį ji atliko valdyme.

Galima pamatyti, kaip tomis pagrindinėmis linijomis nuo XIX amžiaus rutuliojosi seksualumo dispozityvas, formavosi idėja, kad egzistuoja kažkas kita, ne vien kūnas, organai, somatinės lokalizacijos, funkcijos, anatominės ir fiziologinės sistemos, pojūčiai, malonumai; yra kažkas kita ir daugiau, kažkas su savo vidinėmis ypatybėmis ir savais įstatymais: tai „seksas“. Taigi sureikšminus moters isteriją „seksas“ buvo apibrėžtas trejopai: kaip tai, kas kartu priklauso ir vyrui, ir moteriai; kaip tai, kas iš esmės priklauso vyrui ir ko tokiu atveju stinga moteriai; taip pat kaip tai, kas tik ir konstruoja moters kūną, visą jį paskirdamas atgaminimo funkcijai ir be paliovos trikdo jo ramybę pačios šios funkcijos rezultatais; laikantis tokios strategijos, isterija interpretuojama kaip seksualinis žaidimas tiek, kiek ji yra ir „viena“, ir „kita“, visuma ir dalis, principas ir trūkumas. Pripažįstant vaikų seksualumą, formuojasi idėja tokio sekso, kuris kartu ir yra (anatomijos požiūriu), ir jo nėra

(fiziologijos požiūriu), ir vėlgi – yra, nes regime jo aktyvumą, ir nėra, nes suvokiamas jo nepakankamumas galutinio tikslo požiūriu; arba dar: jis veiklus savo apraiškomis, tačiau slepia savo efektus, kurie su visu savo patologiniu svoriu pasirodys tik kur kas vėliau; ir jei suaugusiojo kūne dar aptinkamas vaikiškas seksas, tai būtent tam tikro slapto priežastingumo forma, siekiančia suaugusiojo seksą anuliuoti (viena XVIII ir XIX amžiaus medicinos dogmų teigė, kad ankstyvas seksualumas vėliau virsta nevaisingumu, impotencija, frigidiškumu, nesugebėjimu pajausti malonumą, jausmų anestezija); įvertinus vaikystės seksualumą, buvo formuojama idėja sekso, paženklinto esimo ir nesimo, slapto ir akivaizdaus žaismu; masturbacija, su visais jai priskiriamais efektais, esą pirmiausia ir parodo šį esimo ir nesimo, akivaizdaus ir slapto žaidimą. Priskyrus iškrypimus psichiatrijai, buvo pabrėžiamos biologinės sekso funkcijos ir jis buvo priskirtas anatominiam ir fiziologiniam aparatui, jam ir suteikiančiam „prasmę“, tai yra jo baigtinumą; tačiau seksas pasirodė susietas ir su instinktu, kuriam vystantis ir per objektus, prie kurių jis gali prisirišti, kartais pasireiškia iškrypėliški poelgiai, taip pat paaiškėja ir jų genezė. Taip „seksas“ apibrėžiamas, remiantis funkcija ir instinktu, baigtinumu ir reikšme. Kaip tik šia iškrypimo kaip modelio forma jis pasirodo geriau negu bet kuria kita: šitoks „fetišizmas“, bent jau nuo 1877 metų, buvo svarbiausia gija, padėjusi narplioti ir kitas deformacijas, nes jame aiškiai matėsi instinkto fiksacija prie objekto istorinio sąryšingumo ir biologinio neadekvatumo būdu. Pagaliau reproduktyvines elgesio formas socializavus, „seksas“ aprašomas kaip įspraustas tarp realybės dėsnio (tiesioginė ir šiurkščiausia realybės forma yra ekonominiai poreikiai) ir malonumų industrijos, kuri visuomet bando apeiti įstatymus, jei tik apskritai juos pripažįsta. Žinomiausia iš „gudrybių“ – „coitus interruptus“ – rodo tokį tašką, kuriame realybės instancija verčia užbaigti malonumą ir kur malonumas vis dar randa galimybę reikštis, nepaisant slopinančios realybės. Suprantama: būtent seksualumo dispozityvas savo įvairiose strategijose ir įkurdina šią „sekso“ idėją; o keturiomis didžiosiomis formomis – isterijos, onanizmo, fetišizmo ir nutraukto lytinio akto – parodo seksą kaip kažką pajungta visumos ir dalies, principo ir trūkumo, nesimo ir esimo, pertekliaus ir trūkumo, funkcijos ir instinkto, baigtinumo ir prasmės, realumo ir

malonumo žaismei. Taip pamažu susiformavo bendrosios sekso teorijos apmatai.

Štai šitaip sukurta teorija seksualumo dispozityvo viduje atliko daugybę funkcijų, dėl kurių tapo būtina. Ypač svarbios tarp jų buvo trys. Pirma, „sekso" sąvoka leido pagal tam tikrą, dirbtinai sukurtą, vienovę pergrupuoti anatominius elementus, biologines funkcijas, poelgius, pojūčius bei malonumus, o antra – šiam fiktyviam junginiui leido funkcionuoti kaip kauzaliniam principui, visur esančiai prasmei, paslapčiai, kurią privalu demonstruoti visur: taigi seksas galėjo funkcionuoti kaip vienintelis signifikantas ir kaip universalus signifikatas. Be to, pasirodydamas ir kaip anatomija, ir kaip trūkumas, kaip funkcija ir kaip latentinė būsena, kaip instinktas ir kaip prasmė, seksas galėjo nubrėžti kontakto liniją tarp žinojimo apie žmogaus seksualumą ir biologinių giminės pratęsimo mokslų; taip žinojimas, realiai nieko iš šių mokslų neperėmęs – gal tik kelias neaiškias analogijas ir kelias perkeltas sąvokas, – dėl tokios kaimynystės įgijo savotišką beveik mokslo garantiją; tuo tarpu kai kurios biologijos bei fiziologijos tezės dėl tos pačios kaimynystės galėjo pasitarnauti žmogaus seksualumui, tapdamos normalizuojančiais jo principais. Pagaliau sekso sąvoka laidavo esminį pakeitimą; ji leido sukeisti vietomis valdžios santykių reprezentaciją ir seksualumą, parodant pastarojo ne svarbiausią, pozityvų santykį su valdžia, bet kaip neva įsišaknijusį į tam tikrą specifinę, nepakeičiamą instanciją, kurią valdžia visaip stengiasi pajungti; taip „sekso" idėja leidžia nutylėti tai, kas sudaro valdžios „valdžią"; ši idėja skatina galvoti apie valdžią tik kaip apie įstatymą ir interdiktą. Seksas – toji, regis, mums viešpataujanti instancija, toji paslaptis, kuri, atrodo, pagrindžia viską, kas mes esame; tas taškas, užburiantis savo reiškiama galia ir savo slepiama prasme; taškas, kurio mes prašome atskleisti, kas tokie esame, ir išvaduoti nuo to, kas mus apibrėžia, – seksas neabejotinai yra tik tam tikras idealus taškas, tapęs būtinybe dėl seksualumo dispozityvo bei jo funkcionavimo. Nereikia įsivaizduoti kažkokios autonomiškos sekso instancijos, kuri esą antriniu būdu, išilgai viso kontakto su valdžia paviršiaus, gamina daugybinius seksualumo efektus. Priešingai – seksas yra labiausiai spekuliatyvinis, tikrai vidinis, idealiausias seksualumo dispozityvo elementas, kurį valdžia ima reguliuoti, užgrobusi kūną, jo materialumą, jo jėgą, pojūčius, malonumus.

Galėtume pridurti, jog „seksas“ atlieka ir dar vieną funkciją, persmelkiančią pirmąsias ir jas palaikančią. Šiuokart daugiau praktinį nei teorinį vaidmenį. Iš tiesų būtent per seksą – tą seksualumo dispozityvo nustatytą įsivaizduojamą taikinį – turi pereiti kiekvienas, mėginantis savyje susivokti (nes seksas yra ir įslaptintas elementas, ir prasmę gaminantis principas), aprėpti visą savo kūną (nes jis yra reali kūno dalis, kuriai nuolat grasinama ir kuri simboliškai konstruoja visumą), pasiekti savo identitetą (nes impulso jėgą jis sujungia su ypatinga asmens istorija). Dėl pervartos, kuri, aišku, prasidėjo klastingu būdu ne vakar, o jau krikščionių ganytojiškųjų nuostatų, skirtų kūnui, laikais, šiandien ėmėme reikalauti aiškumo iš to, kas ilgus amžius buvo laikoma beprotybe, kūno pilnatvės – iš to, kas ilgai buvo jo randas ir tarsi žaizda, savo identiteto – iš to, kas buvo suvokiama kaip tamsus bevardis postūmis. Štai iš kur tas sekso sureikšminimas, pagarbi baimė, kuria jį apsupame, atkaklus noras jį pažinti. Štai iš kur atsirado faktas, jog per amžius jis tapo kažkuo svarbesniu negu mūsų siela, beveik svarbesniu už gyvenimą; dėl to visos pasaulio paslaptys mums atrodo tokios besvorės, palyginti su šia paslaptimi, tokia mažyte kiekviename iš mūsų, bet tokia svaria, todėl reikšmingesne už bet kurią kitą. Faustiškoji sutartis – pagunda, kurią seksualumo dispozityvas mumyse įrašė – nuo šiol yra tokia: iškeisti visą gyvenimą į patį seksą, į sekso suverenumą ir jo tiesą. Seksas tikrai yra vertas mirties. Kaip tik šia prasme, ir kaip matome – griežtai istorine, šiandien seksą yra persmelkęs mirties instinktas. Kai senų senovėje Vakarai surado meilę, jie įkainojo ją taip, kad mirtis tapo priimtina; o šiandien seksas pretenduoja į tokį – visų brangiausią – ekvivalentą. Tuo metu, kai seksualumo dispozityvas leidžia valdžios technologijas investuoti į gyvenimą, tas fiktyvus sekso taškas, kurį dispozityvas pats ir nurodė, kiekvieną iš mūsų užburia taip, jog neprieštaraujame jame išgirdę mirties šnabždesį.

Sukūręs tokį įsivaizduojamą elementą – „seksą“, seksualumo dispozityvas sužadino vieną pagrindinių savo vidinio funkcionavimo principų: sekso troškimą – troškimą jį turėti, troškimą jį pasiekti, atskleisti, išlaisvinti, artikuliuoti diskursu, formuluoti kaip tiesą. Patį „seksą“ jis suformavo kaip kažką trokštamo. Būtent šis sekso troškimas ir susieja kiekvieną mūsų su priesaku jį pažinti, atskleisti jo dėsnį ir jo galią;

būtent tas troškimas verčia manyti, jog mes, priešindamiesi kiekvienai valdžiai, tvirtiname savo sekso teises, tuo tarpu iš tikrųjų sekso troškimas susieja mus su seksualumo dispozityvu, kuris prikelia iš mūsų pačių gelmių – lyg kokį miražą, kuriame, kaip mums atrodo, save atpažįstame – juodą sekso švytėjimą.

„Viskas yra seksas, – kalbėjo Kate kūrinyje *Plunksnuotoji gyvatė*, – viskas yra seksas. Koks seksas gali būti gražus, kai žmogus išsaugo jį galingą ir šventą ir kai jis užpildo pasaulį. Jis – kaip saulė, kuri jus užlieja, jus persmelkia savo šviesa“.

Taigi reikia ne priskirti seksui seksualumo istoriją, bet parodyti, kokiu būdu „seksas“ tampa istoriškai priklausomas nuo seksualumo. Nereikia įkurdinti sekso realybėje, o seksualumo – neaiškių idėjų bei iliuzijų teritorijoje; seksualumas yra labai reali istorinė figūra; būtent ji sukūrė – kaip spekuliatyvų, būtiną jam funkcionuoti elementą – sekso sąvoką. Tad nedera manyti, jog teigdami seksą jau neigiame valdžią; priešingai – mes sekame bendro seksualumo dispozityvo eigą. Būtent nuo sekso ir reikia išsivaduoti, jei norime taktine įvairių seksualumo mechanizmų pervarta, nepaisydami valdžios spendžiamų žabangų, įvertinti kūną, malonumus, žinias, visą jų įvairovę, pripažindami jų galią priešintis. Ne seksas kaip troškimas, bet kūnas ir malonumai turi būti atramos taškas seksualumo dispozityvo kontrapuolimui.

* * *

„Praeityje, – kalbėjo D. H. Lawrence'as, – buvo tiek daug veiklos, ypač seksualinės, tokio monotoniško ir varginančio pakartojimo, be jokio paralelinio minties bei supratimo plėtojimo. Dabar mūsų tikslas – suprasti seksualumą. Iki galo sąmoningas seksualinio instinkto suvokimas šiandien turi didesnę reikšmę už patį seksualinį aktą“.

Gal vieną dieną tuo imsime stebėtis. Bus sunku suprasti, kaip civilizacija, kitose srityse su dideliu atsidėjimu kurianti milžiniškus gamybos bei naikinimo aparatus, rado laiko ir įgijo begalinės kantrybės su tokiu nerimu be paliovos savęs klausti, kaipgi reikėtų suprasti seksą; gal šypsosimės prisiminę, jog tie žmonės, kokie mes buvome, tikėjo, kad kaip tik čia yra tiesa, bent jau ne mažiau vertinga už tą, kurios reikalavome iš žemės, žvaigždžių ir iš grynųjų minties formų; nusistebėsime,

kaip atkakliai apsimetinėjome, jog išplėšėme seksualumą iš jo nakties; seksualumą, kurį viskas – mūsų diskursai, mūsų įpročiai, institucijos, nuostatai, žinios – gamino dienos šviesoje ir su trenksmu įveiksmino. Klausime savęs, kodėl mes taip norėjome nušalinti tylos priesaką tam pačiam triukšmingiausiam iš mūsų visų darbų. Retrospektyvoje triukšmas gal pasirodys perdėtas, tačiau dar keistesnis bus mūsų atsisakymas kalbėti ir įsakas tylėti. Klausime savęs, kas galėjo mums išugdyti tokį perdėtą pasitikėjimą savimi; spėliosime, kodėl priskyrėme sau nuopelnus už tai, kad pirmieji – nesitaikstydami su tūkstantmete morale – seksui suteikėme tą svarbią reikšmę, kuri, kaip sakoma, ir yra jo reikšmė; ir kaip mums pavyko pašlovinti save už tai, kad pagaliau, XX amžiuje, įveikėme ilgo ir sunkaus slopinimo epochą – ilgai trukusio, palaužto, labai smulkmeniškai ir skrupulingai buržuazinės ekonomikos naudojamo krikščioniškojo asketizmo epochą. Ten, kur šiandien regime labai sunkiai panaikintos cenzūros istoriją, atpažinsime greičiau per amžius ilgą kilimą tam tikro sudėtingo dispozityvo, kurio tikslas – priversti mus kalbėti apie seksą, juo domėtis ir rūpintis, įtikinti jo dėsnio suverenumu, – tada, kai iš tiesų mus veikia valdingi seksualumo mechanizmai.

Tik pašaipą mums bekels priekaištas dėl panseksualizmo, kuris vienu metu buvo taikomas Freudui ir psichoanalizei. Tačiau gal mažiau akli pasirodys tie, kurie jį suformulavo, už tuos, kurie jį lengva ranka atmetė, tarsi jis reikštų tik persenusią pabrėžtino drovumo sukeltą baimę. Juk pirmieji pagaliau tik buvo užklupti proceso, kuris jau buvo seniai prasidėjęs ir nepastebimai juos apsupęs iš visų pusių; jie priskyrė vien blogajam Freudo genijui tai, kam jau seniai buvo ruoštasi; jie suklydo tik dėl visuotinio seksualumo dispozityvo įtvirtinimo mūsų visuomenėje datos. Antrieji klydo, aptardami proceso prigimtį; jie manė, kad Freudas, padaręs staigų posūkį, pagaliau grąžino seksui tą dalią, kuri jam buvo skirta ir dėl kurios taip ilgai ginčytasi; jie nepamatė, kad gerasis Freudo genijus įkurdino jį viename svarbiausių taškų, nuo XVIII amžiaus paženklintų žinojimo ir valdžios strategijomis; neįžiūrėjo, kad šitaip Freudas suteikė naują impulsą – nuostabiai efektingai, lyg būtų koks klasikinės epochos mokytojas ir dvasinis vadovas – šimtamečiui priesakui pažinti seksą ir įvesti jį į diskursą. Dažnai primenamos tos nesuskaičiuojamos priemonės, kurių griebėsi senoji

krikščionybė, norėdama mus priversti nekęsti kūno; bet truputį pagalvokime apie visas gudrybes, kurių per keletą amžių buvo imtasi verčiant mus pamilti seksą, kurios sukėlė troškimą jį pažinti, įvertinti tai, kas apie jį kalbama; kuriomis mes ėmėme labai stengtis jį užklupti ir jautėme pareigą išplėšti iš jo tiesą, kurios mums įteigė kaltės jausmą dėl to, kad taip ilgai nepripažinome sekso. Kaip tik jos šiandien nusipelno mūsų nuostabos. Taip pat dera mums pagalvoti apie tai, kad vieną dieną galbūt kitoje kūno ir jo teikiamų malonumų sistemoje taps nebeaišku, kaip, pasitelkus seksualumo gudrybes ir jas palaikantį valdžios dispozityvą, pavyko pajungti mus šiai atšiauriai sekso monarchijai – tiek, kad pasmerkėme save begalinei užduočiai atskleisti jo paslaptį ir išlupti iš šito šešėlio pačius tikriausius prisipažinimus.

Šio dispozityvo ironija: jis verčia mus manyti, jog kalbame apie savo „išsilaisvinimą“.

Antra knyga

MĖGAVIMASIS MALONUMAIS

ĮVADAS

1. Pakeitimai

Šie tyrinėjimai pasirodo daug vėliau, negu buvau numatęs, ir visiškai kitokios formos.

Ir štai kodėl: tai neturėjo būti nei elgesio, nei vaizdinių istorija, o tik „seksualumo" istorija (kabutės čia turi savo prasmę). Aš neketinau atkurti seksualinio elgesio ir praktikų istorijos pagal viena paskui kitą einančias formas, jų evoliuciją ir paplitimą. Aš taip pat neketinau analizuoti idėjų (mokslinių, religinių arba filosofinių), kuriomis remiantis buvo formuojami vaizdiniai apie mūsų elgesį. Pirmiausia aš norėjau stabtelėti ties pačia tokia kasdiene, tokia šiuolaikine „seksualumo" sąvoka: žvilgtelėti į ją iš šalies, trumpam pamiršti jos akivaizdumą, ištirti teorinį ir praktinį kontekstą, su kuriuo ji siejama. Pats „seksualumo" terminas atsirado gana vėlai, XIX a. pradžioje. Tai faktas, kuris neturėtų būti nei nuvertinamas, nei iškreipiamas. Jis rodo ką kita, ne vien tik žodyno pasikeitimą; tačiau akivaizdu, kad tai nereiškia, jog tai, su kuo jis susijęs, atsirado staiga. Šio žodžio vartojimas įsigalėjo kartu su kitais fenomenais: įvairių pažinimo sričių plėtojimusi (susijusiu tiek su biologiniu dauginimosi mechanizmu, tiek ir su individualaus ar socialinio elgesio išraiškos formomis); su iš dalies tradicinių, iš dalies naujų taisyklių ir normų, kurių įtvirtinimu rūpinasi religinės, teisinės, pedagoginės ir medicininės institucijos, diegimu; taip pat su vertybių sistemoje įvykusiais pasikeitimais, kuriuos individai taiko savo poelgiams, pareigoms, malonumams, jausmams ir jutimams, sapnams vertinti. Apskritai buvo siekiama suprasti, kaip šiuolaikinėje vakarietiškoje visuomenėje susiformavo toks patyrimas, kuris padėjo individams savyje atpažinti „seksualumą", atvėrė duris į labai įvairias pažinimo sritis ir sukūrė

taisyklių bei suvaržymų sistemą. Taigi projekto pavadinimas buvo „seksualumo“ kaip patirties istorija, – jei patirtis būtų suprantama kaip kiekvienos kultūros reikšminga koreliacija tarp mokslo šakų, normatyvumo tipų ir subjektyvumo formų.

Taip kalbėti apie seksualumą reiškė būtinybę išsivaduoti iš tuo laiku labai paplitusios mąstymo schemos: paversti seksualumą nekintamu dydžiu ir manyti, kad jei jis ir įgauna istoriškai savitą pavidalą, tai tik veikiamas skirtingų slopinimo mechanizmų, kurie jo tyko bet kurioje visuomenėje; taip geismas ir geismo subjektas iškeliamas už istorijos lauko ribų, o istorinėms seksualumo apraiškoms aiškinti pasitelkiama apibendrinto draudimo forma. Tačiau nepakako vien tik šią hipotezę atmesti. Kalbėti apie „seksualumą“ kaip apie istoriškai išskirtinį patyrimą taip pat reiškė, jog mes galime ištirti – atskirai ir tarpusavyje susijusias – tris jį sudarančias ašis: žinių apie jį formavimąsi, valdžios sistemas, kurios reguliuoja jo praktiką, ir formas, kuriose individai gali ir privalo pripažinti save šio seksualumo subjektais. Mano ankstesnis darbas medicinos ir psichiatrijos bei baudžiamosios teisės ir disciplinos tema suteikė reikalingos informacijos pirmosioms dviem problemoms tirti. Diskursyvinės praktikos analizė leido stebėti žinių formavimąsi ir taip išvengti mokslo ir ideologijos dilemos; valdžios ir jos naudojamų metodų analizė leido įžvelgti joje atvirą strategiją ir taip išvengti alternatyvos tarp valdžios, suprantamos kaip dominavimas, ir valdžios, laikomos regimybe.

Ir, visiškai priešingai, veiksnių, kurie padėjo individams pripažinti save seksualumo subjektais, analizavimas sudarė man daug daugiau sunkumų. Tuo metu geismo ar geidžiančiojo subjekto sąvoka buvo, jei ne teorija, tai bent jau visuotinai priimtina teorinė tema. Šis priimtinumas atrodė netgi keistokas: būtent šią temą, tegu ir skirtingomis formomis, buvo galima aptikti pačiame klasikinės seksualinės teorijos centre, taip pat ir koncepcijose, kurios bandė nuo jos atsiriboti. XIX ir XX amžiuje ji atrodė paveldėta iš senos krikščioniškosios tradicijos. Seksualinė patirtis, kaip atskiras istorinis apibūdinimas, gali būti išskirta iš krikščioniškojo „kūno“ suvokimo: beje, atrodo, jog abi sąvokos rėmėsi *„geidžiančio žmogaus“* principu. Bet kuriuo atveju sudėtinga buvo analizuoti seksualinės patirties formavimąsi ir plėtojimąsi nuo XVIII

amžiaus, prieš tai neparengus istorinio-kritinio darbo troškimo ir geidžiančiojo asmens tema, kitaip sakant, – "genealogijos". Genealogija nereiškia chronologinės „geismo", geidulingumo ar libido koncepcijų istorijos pateikimo; tai buvo tik noras ištirti praktikas, privertusias individus domėtis pačiais savimi, suvokti, atpažinti ir priimti save kaip geismo subjektą, įtraukiant į žaidimą tam tikrą ryšį su pačiais savimi, leidžiantį geisme, natūraliame ar ne, rasti savo būties esmę. Trumpai tariant, šia genealogija siekiau ištirti, kas verčia individus domėtis savo ir kitų geismo hermeneutika, geismo, kurį, be abejo, žadino ir jų seksualinis elgesys, tačiau jokiu būdu ne vien tik jis. Apskritai norint suprasti, kaip šiuolaikinis individas galėjo suvokti esąs „seksualumo" subjektas, buvo būtina atkurti kelių šimtmečių trukmės plėtojimosi kelią, atvedusį vakarietį žmogų į jo paties pripažinimą esant troškimo subjektu.

Norint išanalizuoti tai, kas dažnai būdavo įvardijama kaip žinių pažanga, man pasirodė būtinas teorinis nukrypimas: jis mane paskatino domėtis diskursyvinės praktikos formomis, apibūdinančiomis žinias. Vėliau teorinio nukrypimo taip pat prireikė, norint ištirti tai, kas dažnai vadinama „valdžios" apraiškomis: tai mane paskatino pasidomėti gausiais ryšiais, atvira strategija ir racionalia technika, o tuo valdžia ir pasireiškia. Tada paaiškėjo, jog būtinas ir trečiasis nukrypimas, norint paaiškinti, ką slepia „subjekto" sąvoka: prireikė ieškoti, kokios ryšio su savimi formos ir būdai priverčia individą pasijusti tuo subjektu ir tai pripažinti. Ištyrus pačius „tiesos žaidimus" – remiantis kai kuriais XVII ir XVIII amžiuje paplitusiais empiriniais mokslais – bei tiesos žaidimus kartu su valdžios santykiais, remiantis baudžiamosios praktikos pavyzdžiu, neišvengiamas pasirodė dar vienas darbas: ištirti tiesos žaidimus, lydėjusius individo santykį su pačiu savimi, ir individo tapimą subjektu – šiam tikslui medžiagos tyrimams reikėtų ieškoti „geidžiančio žmogaus istorijoje".

Tačiau buvo aišku, jog šios genealogijos atkūrimas visiškai nesutapo su mano pirminiu projektu. Aš turėjau pasirinkti vieną iš dviejų: arba laikytis susidaryto plano, pridūrus tik trumpą istorinę geismo temos santrauką, arba perdirbti visą veikalą į lėtą savęs paties hermeneutikos plėtojimąsi antikos laikais. Nusprendžiau dirbti pagal antrąjį planą, manydamas, kad tai, ko norėjau, ko siekiau daugelį metų, – tai išryškinti

keletą elementų, galinčių pasitarnauti tiesos istorijai. Ne tai istorijai, kuri įvertintų sukauptų žinių tiesos dalį, o „tiesos žaidimų“ analizei – tiesos ir melo žaismui, per kurį būtis tampa istorine patirtimi, tai yra tuo, kas gali ir turi būti apmąstyta. Kokie tiesos žaidimai priverčia žmogų apmąstyti savo būtį, kai jis save laiko pamišėliu, kai jis jaučiasi ligonis ar galvoja apie save kaip apie gyvenančią, kalbančią ir dirbančią būtybę, kai jis teisia ir baudžia save kaip nusikaltėlį? Kokie tiesos žaidimai paskatino žmogiškąją būtybę pripažinti save geidžiančiuoju žmogumi? Man atrodė, jog, pateikdamas šį klausimą ir bandydamas jį gvildenti labai nutolusiame nuo man kitados artimų horizontų kontekste, aš, be jokių abejonių, atsisakiau susidaryto plano, tačiau buvau arčiau klausimų, kuriuos jau seniai stengiausi iškelti. Net jei šis tyrimo būdas iš manęs pareikalaus kelių papildomų darbo metų. Žinoma, šis kardinalus posūkis buvo savotiškai pavojingas; tačiau aš turėjau motyvą, ir man atrodė, jog ši studija duos tam tikrą teorinę naudą.

Kokia buvo rizika? Pirmiausia – pavėluoti ir pakeisti numatytą spausdinimo programą. Aš dėkingas tiems, kurie sekė mano darbo keliu ir vingiais – turiu galvoje savo paskaitų Collège de France klausytojus, – ir tiems, kurie turėjo kantrybės sulaukti pabaigos, pirmiausia P. Nora. O kalbant apie tuos, kuriems buvo nelengva vis pradėti, bandyti, klysti, viską perdirbinėti iš naujo ir dar sugebėti dvejoti kiekviename žingsnyje – tai yra apie tuos, kuriems dirbti esant ištikimam sau pačiam ir nežinant poilsio – reiškia atsistatydinti, – ką gi, akivaizdu, jog mes su jais esame ne iš tos pačios planetos.

Rizikinga buvo remtis ir per mažai man žinomais dokumentais*. Aš rizikavau juos panaudoti tokioms analizės formoms ar apklausos būdams, kurie tiems dokumentams kitu atveju visiškai netiktų; P. Browno, P. Hadot veikalai ir daugelis pokalbių su jais bei jų nuomonės man labai padėjo. Aš taip pat rizikavau, bandydamas perprasti senuosius

* Aš nesu nei helenistas, nei lotynų kalbos specialistas, tačiau man atrodė, kad, būdamas pakankamai rūpestingas, kantrus, kuklus ir dėmesingas, galėsiu pakankamai gerai suprasti senovės graikų ir romėnų tekstus: taip gerai, jog galėčiau, atsižvelgdamas į vakarietiškai filosofijai besąlyginę ir konstitutyvią praktiką, nagrinėti veiksnius, nutolinančius mus nuo minties, kurią pripažįstame kilus mums patiems, ir priartinančius, nepaisant atstumo, kurį mes be perstojo didiname.

tekstus, nutolti nuo klausimų, kuriuos norėjau pateikti; H. Dreyfusas ir P. Rabinowas savo apmąstymais, klausimais bei išrankumu man padėjo teoriškai ir metodiškai pertvarkyti darbą; F. Wahlis davė konkrečių patarimų.

P. Veyne'as man visokeriopai padėjo, daugelį metų būdamas istorikas, jis žino, kas yra tikras istorinis tyrinėjimas; jam taip pat nesvetimas labirintas, į kurį patenki, norėdamas parašyti tiesos ir netiesos žaidimų istoriją; jis yra iš tų šiandien labai retų žmonių, kurie pasiruošę akis į akį pasitikti pavojų, neišvengiamą kiekvienai minčiai, susijusiai su tiesos istorijos klausimais. Jo įtaką šiems puslapiams būtų sunku apibūdinti.

Mane paskatinęs motyvas buvo visiškai paprastas. Aš manau, jog daugeliui užtektų jo vieno. Tai smalsumas – šiaip ar taip, vienintelė smalsumo rūšis, kuriai reikia trupučio užsispyrimo: ne toji, kuri padeda įsiminti tai, ką dera žinoti, bet ta, kuri leidžia atsiriboti nuo paties savęs. Ko būtų verta mokslinė aistra, jei smalsumas privalėtų užtikrinti tik žinių įsiminimą, o ne būti – kokiu nors apibrėžtu būdu ir kiek įmanoma – parama klajonėse tam, kuris sužino? Yra gyvenime akimirkų, kai, norint toliau stebėti ar mąstyti, būtina suvokti, ar gali galvoti kitaip, negu galvoji, ir suprasti viską kitaip, negu atrodo. Man galbūt pasakys, jog šie žaidimai su pačiu savimi verčiau telieka už kulisų; ar kad jie geriausiu atveju sudaro dalį tų parengiamųjų darbų, kurie, davę rezultatus, išnyksta savaime. Tačiau kas gi šiandien yra filosofija – aš noriu pasakyti, filosofinė veikla – jei ne kritinė mintis apie ją pačią? Argi ji nėra pagrįsta ne noru įteisinti tai, kas jau žinoma, o bandymu suprasti, kaip ir iki kokių ribų būtų galima galvoti kitaip? Filosofinėse kalbose visada labai ironiškai atrodo noras skelbti įstatymus kitiems, jiems aiškinti, kur ieškoti jų pačių tiesos ir kaip ją rasti, arba kai jos su tuo susijusių dalykų analizę grindžia naiviu pozityvumu; ir priešingai – jų teisė tirti tai, kas gali pasikeisti jų idėjose, susidūrus su dar nežinomu tyrimu. Savąjį „aš" galinčius pakeisti išmėginimus tiesos ieškojimuose reikėtų vertinti kaip „bandymus", o ne kaip kitų primestus supaprastintus teiginius, užkertančius kelią diskusijoms. Šie „bandymai" – tai gyvasis filosofijos kūnas, jei filosofija šiandien tebėra tas, kas buvo kadaise – „askezė", savęs išbandymas mintimis.

Ši ir visos ankstesnės studijos yra „istorinės“, nes tiria ir nurodo istorinę medžiagą; tačiau tai nėra „istoriko“ darbas. Tai nereiškia, kad jos reziumuoja ar sintetina kitų tarsi jau atliktą darbą; pažvelgus „pragmatiškai“, jos yra ilgo, neapibrėžto, dažnai pradedamo iš naujo ir taisomo tyrimo protokolas. Tai buvo filosofinis tyrimas: jo tikslas buvo sužinoti, kokiu mastu savosios istorijos apmąstymas gali išvaduoti mintį iš to, ką ji tyliai mąsto, ir leisti jai mąstyti kitaip.

Ar aš buvau teisus, taip rizikuodamas? Ne aš turėčiau atsakyti į šį klausimą. Paprasčiausiai žinau, kad toks mano studijos turinio ir jo chronologinių orientyrų pertvarkymas davė tam tikros teorinės naudos; aš galėjau atlikti dvejopus apibendrinimus, kurie man suteikė galimybę daug plačiau apžvelgti temą, taip pat patikslinti jos metodą ir objektą.

Taigi iš šiuolaikinės epochos per krikščionybę leidžiantis į antiką, man atrodė neįmanoma apeiti tokio labai paprasto ir kartu tokio plataus klausimo: kodėl seksualinis elgesys, veiksmai ir malonumai, kuriuos jis suteikia, yra moralinio rūpesčio objektas? Kodėl ši etinė problema, bent jau kai kuriais momentais, kai kuriose visuomenėse ar tam tikrose grupėse atrodo daug svarbesnė negu moralinis dėmesys, skiriamas kitoms sritims, beje, pagrindinėms, individualiame ar kolektyviniame gyvenime – tokioms kaip maitinimasis arba pilietinės pareigos atlikimas? Aš žinau, jog atsakymas tuojau pat ateina į galvą: todėl, kad ji priklauso pagrindinių draudimų, kurių sulaužymas vertinamas kaip didelis nusikaltimas, visumai. Tačiau tai reikštų pateikti patį klausimą kaip atsakymą; taip pat nepaisyti to, kad etinis rūpestis, siejamas su seksualiniu elgesiu, savo intensyvumu ar formomis toli gražu ne visada buvo tiesiogiai susijęs su draudimų sistema. Dažnai atsitinka taip, kad ypač morale rūpinamasi ten, kur visiškai nėra nei prievartos, nei draudimų. Trumpiau tariant, draudimas yra vienas dalykas, dorovės problemų kėlimas – kitas. Taigi man atrodė, jog pagrindine gija turėjo tapti toks klausimas: kaip, kodėl ir kokiu būdu seksualinis elgesys tapo moralės sritimi? Kodėl šis „etinis rūpestis“, su šiek tiek besikeičiančiomis jo formomis ir reikšmingumu, toks svarbus? Kam tas „problematizavimas“? O juk galiausiai būtent tokia ir yra minties istorijos, ne taip kaip elgesio ar vaizdinių istorijos, užduotis: apibrėžti sąlygas, kuriose žmogiškoji būtybė sprendžia problemas, kas ji yra, ką ji daro ir kokiame pasaulyje ji gyvena.

Tačiau pateikiant šį labai platų klausimą, ir jį pateikiant graikų ir graikų bei romėnų kultūrai, man pasirodė, kad tai buvo susiję su visuma praktikų, kurios, be abejo, buvo labai svarbios mūsų visuomenėse: tai, ką būtų galima pavadinti „egzistavimo menu". Šitai reikėtų suprasti kaip apmąstytas ir savanoriškas praktikas, kurių padedami žmonės ne tik nustato sau elgesio taisykles, bet ir bando patys transformuotis, keisti įprastą būtį, sukurti iš savo gyvenimo kūrinį, turintį tam tikrą estetinę vertę ir atitinkantį kai kuriuos stiliaus reikalavimus. Šis „egzistavimo" menas, ši „savęs [pažinimo] technika", be abejonės, prarado tam tikrą autonominės reikšmės dalį, kai krikščionybei įsitvirtinant pateko į ganytojiškos valdžios taisyklių sistemą, o vėliau buvo taikomi pedagoginėse, medicininėse ir psichologinėse praktikose. Tačiau tai nereiškia, kad nereikėtų rašyti ir perrašyti ilgos šių „egzistavimo estetikų" ir savęs [pažinimo] technologijų istorijos. Jau daug laiko praėjo nuo tada, kai Burckhardas pabrėžė jų svarbą Renesanso epochoje; tačiau jos išliko, o jų istorija ir plėtojimasis čia nesustoja*. Bent jau man atrodė, jog seksualinio problematizavimo tyrimas antikoje galėjo būti išskirtas kaip atskiras skyrius – vienas iš pirmųjų skyrių – šioje bendroje „savęs [pažinimo] technikų" istorijoje.

Tokia šių pastangų ironija, pastangų, kurias dedi, norėdamas pakeisti mąstymo būdą, suvokimą to, ką žinai, ir pabandyti pažvelgti iš šalies. Ar jos iš tiesų padeda galvoti kitaip? Galbūt daugiausia, ką jos suteikia, – tai galimybę bent permąstyti, apie ką jau galvoji; be to, ryškesnėje šviesoje pamatyti tai, kas buvo padaryta. Manei nutolsiąs, o atsiduri savo paties vertikalėje. Kelionė pajaunina daiktus, tačiau pasendina požiūrį į save patį. Dabar atrodo, jog geriau suprantu, kokiu būdu – šiek tiek aklai, pereidamas nuo vieno darbo fragmento prie kito – aš kūriau šią tiesos istoriją: analizuodamas ne elgesį, ne idėjas, ne visuomenes ir jų „ideologijas", o problemas, dėl kurių būtis tampa tuo, kas gali ir privalo būti apmąstyta, taip pat praktikas – kurioms padedant šios problemos formavosi. Archeologinė analizės apimtis padeda

* Būtų neteisinga manyti, jog po Burckhardo niekas daugiau netyrė šių menų ir egzistavimo estetikos. Vertėtų pasidomėti Benjamino veikalais apie Baudelaire'ą. Įdomią analizę taip pat galima rasti ir nesenoje S. Greenblatto knygoje *Renaissance Self-fashioning*, 1980.

analizuoti ir pačias problematizavimo formas; jų genealoginę svarbą, formavimąsi skirtingose praktikose ir pasikeitimus: pamišimo ir ligos problemas, remiantis socialine ir medicinine praktika, apibrėžiančia tam tikras „normalumo" ribas; gyvenimo, diskursų praktikoje kalbos ir darbo problemas, paklūstančias „episteminėms" taisyklėms; nusikaltimo ir nusikaltėliško elgesio problemas, remiantis tam tikra baudžiamąja praktika, paklūstančia „disciplinos" modeliui. Be to, aš dar norėjau parodyti, kaip antikoje buvo keliami seksualinio elgesio ir seksualinių malonumų klausimai, vadovaujantis savęs [pažinimo] praktikomis ir egzistavimo estetikos kriterijais.

Štai šios priežastys paskatino mane tirti žmogaus geismo genealogiją, pradedant klasikine antika ir baigiant pirmaisiais krikščionybės metais. Laikiausi paprastos chronologinės tvarkos: pirmasis tomas, *Mėgavimasis malonumais*, skirtas filosofų ir gydytojų seksualinės veiklos problemoms nagrinėti klasikinėje IV a. pr. Kr. graikų kultūroje; *Rūpestis dėl savęs*, skirtas šiems klausimams tirti graikų ir romėnų tekstuose pirmaisiais dvejais mūsų eros metais; ir galiausiai *Kūno prisipažinimai* tiria kūno doktrinos ir ganytojiškųjų nuostatų formavimąsi. Dokumentų, kuriais remsiuosi – tai daugiausia „nurodomieji" tekstai ir, nepriklausomai nuo formos (kalba, dialogas, traktatas, taisyklių rinkinys, laiškai ir pan.), pagrindinis tikslas – siūlyti elgesio normas. Teoriniais tekstais apie malonumų ir aistrų doktriną naudosiuos tik ieškodamas paaiškinimų. Sritį, kurią tirsiu, sudaro tekstai, siekiantys nustatyti taisykles, pateikti nuomones, patarimus, kaip elgtis; kitaip tariant – tai praktiniai tekstai, patys esantys praktikos objektai, nes buvo sudaryti tam, kad žmonės juos skaitytų, išmoktų, apmąstytų, pritaikytų ir išbandytų; jais buvo stengiamasi sukurti kasdienio elgesio armatūrą. Šie tekstai turėjo atlikti vaidmenį vadovų, padedančių individams susimąstyti apie jų pačių elgesį, jį stebėti, formuoti ir patiems formuotis kaip etiniams „subjektams". Taigi, perfrazuojant Plutarcho žodžius, šie tekstai turėjo „etinę ir poetinę" funkciją.

Kadangi šioje žmogaus geismo analizėje kryžiuojasi archajinis problematizavimas ir savęs [pažinimo] praktikų genealogija, aš norėčiau prieš pradėdamas sustoti ties dviem sąvokom: apibrėžti pastebėtas „problematizavimo" formas, nurodyti, ką reiškia „savęs [pažinimo] praktikos"

terminas, bei paaiškinti, kokie paradoksai ir sunkumai paskatino mane moralės normų istoriją, kuri būtų buvusi pagrįsta draudimais, pakeisti etinio problematizavimo istorija, grindžiama savęs [pažinimo] praktikomis.

2. Problematizavimo formos

Manykime, kad vienai akimirkai priimtinos tokios bendros kategorijos kaip „pagonybė", „krikščionybė", „moralė" ir „seksualinė moralė". Įsivaizduokime, kad klausiama, kokiais punktais „krikščionybės seksualinė moralė" labiausiai prieštarauja „senosios pagonybės seksualinei moralei": incesto uždraudimu, vyro dominavimu, o gal moters paklusnumu? Atsakymai, be abejo, bus ne tokie: gerai žinomas šių skirtingas formas įgaunančių reiškinių mastas ir pastovumas. Labiausiai tikėtina, kad bus pasiūlyti kiti takoskyros aspektai. Pačio lytinio akto vertinimas: esą krikščionybė jį siejusi su blogiu, nuodėme, nuopuoliu, mirtimi, tuo tarpu antikoje jam buvusi suteikta pozityvi reikšmė. Arba teisėto partnerio apibrėžimas: esą krikščionybė, kitaip nei buvo graikų ir romėnų valstybėse, jį pripažinusi tik monogaminėje santuokoje ir reikalavusi, kad santuokiniai ryšiai turėtų vienintelį tikslą – paleisti į pasaulį palikuonis. Arba tos pačios lyties individų santykių diskvalifikacija: esą krikščionybė juos griežtai atmetusi, Graikija – aukštinusi, o Roma juos toleravusi bent jau tarp vyrų. Prie šių trijų pagrindinių prieštaravimų būtų galima pridėti aukštą moralinę ir dvasinę vertę, kurią krikščionybė, ne taip kaip stabmeldiškoji moralė, esą teikusi visiškam susilaikymui, nuolatiniam skaistumui ir nekaltybei. Apskritai atrodo, tarsi antikos žmonės buvo beveik abejingi visiems šiems dalykams – lytinio akto prigimčiai, monogaminei ištikimybei, homoseksualiniams ryšiams, skaistybei, – kurie jau taip seniai buvo laikomi tokiais svarbiais, ir niekas iš viso šito beveik nepatraukė jų dėmesio ir nesukėlė labai aštrių problemų.

Tačiau bus lengva parodyti, kad tai nėra visiškai teisinga. Šitai galima atskleisti įvertinus tiesioginius skolinius ir labai glaudžius tęstinius ryšius, kuriuos galima pastebėti tarp pirmųjų krikščioniškųjų doktrinų ir antikos moralės filosofijos: pirmasis reikšmingas krikščioniškasis

tekstas, skirtas vedybinio gyvenimo seksualinei praktikai, – Klemenso Aleksandriečio *Pedagogo* II knygos X skyrius, – remiasi kai kuriomis Šventraščio vietomis, taip pat principų ir nurodymų visuma, pasiskolinta tiesiai iš pagoniškosios filosofijos. Ten jau seksualinė veikla šiek tiek siejama su blogiu, iškeliama monogamijos taisyklė, pasmerkiami tos pačios lyties atstovų santykiai, išaukštinamas susilaikymas. Tai dar ne viskas: imant daug ilgesnį istorijos tarpsnį, būtų galima matyti, kaip nuolatos kartojasi temos, abejonės ir reikalavimai, kurie, be jokios abejonės, paženklino krikščioniškąją etiką ir šiuolaikinę europietiškųjų visuomenių moralę, tačiau kurie tikrai egzistavo jau graikų ar graikų ir romėnų mąstyme. Štai keletas paliudijimų: baimės išraiška, elgesio modelis, diskvalifikacinio elgesio paveikslas, abstinencijos pavyzdys.

1. Baimė

Jaunuoliai, kenčiantys nuo nevalingo sėklos išsiliejimo, „visame kūne nešioja senatvės ir silpnumo įspaudą; jie tampa bailūs, bejėgiai, sustingę, kvaili, sulinkę, sukumpę, nieko nesugebantys, išblyškę, išlepinti, be apetito, be šilumos, sunkiomis rankomis, apsunkusiomis kojomis, nepaprastai nusilpę, žodžiu – beveik visiškai žuvę. Daugeliui ši liga yra netgi tiesus kelias į paralyžių; kaipgi nebus paveiktos nervinės galios, jei nusilpsta pats individo gyvasties šaltinis? Ši „pati savaime gėdinga“ liga yra labai pavojinga, nes ji sukelia kenksmingą visuomenei marazmą, trukdo rūšies dauginimuisi; nes ji visais atžvilgiais yra nesiliaujančių skausmų šaltinis. Taigi reikia greitos pagalbos“*.

Šiame tekste lengvai atpažįstami gąsdinimai dėl tuščio seksualinio iššvaistymo – kai nėra nei apvaisinimo, nei partnerio. Nuo XVIII amžiaus juos palaikė medicina ir pedagogika; tų, kurie piknaudžiavo savo

---

* *Aretajas.* Lėtinių ligų požymiai ir gydymas, II, 5. Prancūzų vertėjas L. Renaud (1834) šį fragmentą pradeda taip (p. 163): „Gonorėja, apie kurią čia kalbama, iš esmės skiriasi nuo ligos, kuri turi šį pavadinimą šiandien ir kuri dar pagrįsčiau vadinama triperiu... Paprastosios arba tikrosios gonorėjos, apie kurią čia kalba Aretajas, požymis – nevalingas ir nelytinio akto metu išsiskiriantis spermos skystis, susimaišęs su prostatos skysčiu. Šitą gėdingą ligą dažnai sukelia masturbacija“. Vertimas šiek tiek keičia graikiškojo teksto, randamo veikale *Corpus Medicorum Graecorum*, prasmę.

lytine funkcija, pasak plepios literatūros, laukė greitas organizmo nualinimas, mirtis, giminės išnykimas, be to, jie darė žalą visai žmonijai. Atrodytų, kad baimės, žadintos XIX amžiaus medicinos, buvo „natūralistinė“ ir mokslinė krikščioniškosios tradicijos, kuri priskyrė malonumą mirties ir blogio sričiai, tąsa.

Tačiau šitas apibūdinimas faktiškai yra graikų gydytojo Aretajo pirmame mūsų eros amžiuje parašyto teksto laisva interpretacija epochos stiliumi. Apie šitą lytinio akto, galinčio, jei jis iškrypėliškas, turėti kenksmingiausių padarinių individo gyvenimui, baimę nesunku rasti tos pačios epochos paliudijimų: pavyzdžiui, Soranas manė, kad visais atžvilgiais seksualinė veikla yra mažiau palanki sveikatai negu visiškas susilaikymas ir skaistumas. Dar senesniais laikais medicina buvo davusi primygtinių patarimų apie atsargumą ir santūrumą mėgaujantis lytiniais malonumais: vengti santykiavimo ne laiku, atkreipti dėmesį į sąlygas, kuriomis atliekamas lytinis aktas, baimintis jam būdingo smurtingumo ir vengti režimo pažeidimų. Kai kas net sakė, kad tuo reikia užsiimti tik tada, „jei nori sau pakenkti“. Taigi baimė labai sena.

2. *Elgesio schema*

Yra žinoma, kaip Pranciškus Salezas skatino vedybinę dorą: vedusiems žmonėms jis tiesė gamtos veidrodį, jiems siūlydamas dramblio ir jo dorovingumo, kurį jis įrodo elgdamasis su savo patele, modelį. Tai „tik didelis gyvulys, tačiau labiausiai vertas pagarbos iš visų gyvenančiųjų žemėje ir turintis daugiausia jausmų... Jis niekada nekeičia patelės ir švelniai myli tą, kurią išsirinko, tačiau su ja suartėja tik kas treji metai, kaskart tiktai penkias dienas ir labai slaptai, tad niekas jo nemato šio akto metu; tačiau jį galima pamatyti šeštąją dieną, kai pirmiausia eina tiesiai prie upelio prausti viso kūno, jokiu būdu nenorėdamas grįžti į grupę neapsivalęs. Argi tai nėra gražios ir garbingos manieros?“* Beje, šis tekstas yra tik viena ilgalaikes tradicijas turinčios temos variacija (nuo Aldrovandžio, Gessnerio, Vincento de Beauvais ir žymiojo *Physiologus*); jau Plinijaus veikale rašoma šia tema, o *Įvade į dievobaimingą gyvenimą* tai stebima iš gana arti: „Drambliai paslapčia poruojasi, nes

* *Pranciškus Salezas.* Įvadas į dievobaimingą gyvenimą, III, 39.

yra labai drovūs... Patelė prisileidžia patiną tik kas dveji metai, kaskart po penkias dienas – ne daugiau; šeštąją dieną jie maudosi upelyje ir tik tada prisijungia prie bandos. Jie nežino, kas yra svetimavimas..."* Žinoma, Plinijus nesiekė pasiūlyti tokios aiškiai didaktinės schemos kaip Pranciškus Salezas; nors, žinoma, jis pateikė aiškiai aukštintino elgesio modelį. Tai visiškai nereiškia, kad abipusė sutuoktinių ištikimybė buvo graikų ir romėnų bendrai pripažįstamas ir priimtinas imperatyvas. Tačiau tai buvo pamokymas, kurį primygtinai piršo kai kurios filosofinės srovės, pavyzdžiui, vėlyvasis stoicizmas; tai taip pat buvo elgesys, vertinamas kaip dorybės, dvasios stiprybės ir susitvardymo apraiška. Todėl galima pagirti Katoną Jaunesnįjį, kuris tol, kol sugalvojo vesti, nebuvo turėjęs jokių santykių su jokia moterimi. Arba dar geriau Lelijus, kuris „per savo ilgą gyvenimą buvo suartėjęs tik su viena moterimi – pirmąja ir vienintele, – kurią buvo vedęs"**. Apibūdindamas abipusio ir ištikimo vedybinio gyvenimo modelį, galime keliauti dar toliau. Kalboje, kurią Isokratas priskyrė Nikokliui, parodoma visa moralinė ir politinė svarba, kurią jis suteikia faktui „nuo vedybų neturėti seksualinių ryšių su niekuo, išskyrus savo žmoną"***. Ir Aristotelis nori, kad jo idealioje valstybėje-mieste vedusio vyro ryšys su kita moterimi arba ištekėjusios moters ryšys su kitu vyru būtų vertinami kaip „gėdingas veiksmas"**** (beje, „visiškai ir be išimčių"). Vyro seksualinės „ištikimybės" savo teisėtai žmonai nereikalavo nei įstatymai, nei papročiai; tačiau tai nenustojo būti svarstomas klausimas ir rigorizmo forma, kurią daugelis moralistų labai vertino.

3. Paveikslas

XIX amžiaus tekstuose matomas tipiškas homoseksualisto arba iškrypėlio portretas: jo gestai, laikysena, dabinimosi būdas, koketiškumas, taip pat veido forma ir išraiška, kūno sudėjimas, moteriška viso kūno morfologija beveik visada sudarė šio nuvertinamojo aprašymo

---

* *Plinijus.* Gamtos istorija, VIII, 5, 13.

** *Plutarchas.* Katono gyvenimas, VII.

*** *Isokratas.* Nikoklis, 36.

**** *Aristotelis.* Politika, VII, 16, 1 335 b.

dalį. Šis aprašymas vienu metu nukreiptas ir į seksualinių vaidmenų inversijos temą, ir į prigimtinio gamtą įžeidžiančio įspaudo principą; tada manyta, kad „pati gamta tapo lytinio melo bendrininke“*.

Be jokios abejonės, būtų galima parašyti ilgą istoriją apie šį paveikslą (jį galėjo atitikti elgesys, pritaikius jam sudėtinį indukcijos ir iššūkio žaidimą). Dėl tokio didelio neigiamo šio stereotipo intensyvumo galima suprasti, kodėl per amžius mūsų visuomenėms buvo taip keblu integruoti tuos du, beje, tokius skirtingus, reiškinius, kaip apsikeitimą seksualiniais vaidmenimis ir ryšį tarp tos pačios lyties individų. Taigi šis paveikslas ir jį supanti pasibjaurėjimo aura pergyveno šimtmečius; jis buvo labai neigiamai nupieštas jau graikų ir romėnų imperinės epochos literatūroje. Jis sutinkamas *Effeminatus* portrete, nuškicuotame IV amžiuje anoniminio veikalo *Physiognomonis* autoriaus; Atargatės kunigų, iš kurių Apulėjus šaiposi savo *Metamorfozėse***, aprašyme; Diono Prusiečio simbolikoje, kurią jis pateikia apie nesaikingumo *daimōn* vienoje iš savo viešų paskaitų apie monarchiją***; trumpuose prisiminimuose apie mažuosius iškvėpintus ir sugarbanotus gražbylius, kuriuos Epiktetas, sutikęs savo klasės gale, klausia, ar jie moterys, ar vyrai****. Šį paveikslą taip pat galime pamatyti degraduojančio jaunimo, kurį Seneka Gražbylys su dideliu pasibjaurėjimu mato aplinkui, portrete: „Nesveika aistra dainoms ir šokiams pripildo mūsų sumoteriškėjusių jaunuolių sielą; mūsų paauglių idealas – susigarbiniuoti plaukus, paaukštinti balsą, kad prilygtų moteriško balso glamonėms, varžytis su moterimis dėl kūno laikysenos grakštumo, tyrinėti save leidžiantis į nešvankius ieškojimus... Nusilpę ir suirzę nuo pat gimimo, jie tokie ir pasilieka, visada su noru pasiruošę pulti kitų nekaltybę ir visai nesirūpindami savąja“*****.

„Tačiau portretas su jo pagrindiniais bruožais yra dar senesnis. Apie tai užsimena pirmoji Sokrato prakalba *Fedre,* kuri peikia meilę, rodomą išglebusiems berniukams, auginamiems paunksnyje ir papuoštiems

---

* *H. Dauvergne.* Vergai, 1841, p. 289.

** *Apulėjus.* Metamoforzės, VIII, 26 sk.

*** *Dionas Prusietis.* Kalbos, IV, 101–115.

**** *Epiktetas.* Pašnekesiai, III, 1.

***** *Seneka Gražbylys.* Diskusijos, I. Pratarmė, 8.

skaistalais bei vėriniais*. Būtent toks Agatonas parodomas *Tesmoforijose* – išblyškusiu veidu, nuskustais skruostais, moterišku balsu, šafrano suknele, su tinkleliu plaukams – jo pašnekovas netgi savęs klausia, kas priešais jį iš tiesų stovi – vyras ar moteris**. Čia būtų visai neteisinga įžvelgti meilės berniukams ar viso to, ką mes vadiname homoseksualiniais santykiais apskritai, pasmerkimą; tačiau vis dėlto reikia pripažinti labai neigiamą požiūrį į tam tikrus galimų santykių tarp vyrų aspektus, taip pat didžiulį pasišlykštėjimą viskuo, kas galėtų rodyti savanorišką prestižo ir vyro vaidmens atsisakymą. Tegu vyriškosios meilės sritis graikų antikoje galėjo būti „laisva“, bent jau lyginant jos padėtį su padėtimi šiuolaikinėse europietiškose valstybėse; tačiau taip pat anksti atsirado intensyvi neigiama reakcija ir diskvalifikacijos formos, kurios gyvuos ilgai.

4. Abstinencijos modelis

Dorybingas herojus, sugebantis nusigręžti nuo malonumo kaip nuo išbandymo, į kurį jis moka neįpulti, – yra krikščionybei artima figūra, kaip ir paplitusi idėja, kad šitas atsisakymas gali padėti pažinti dvasinę tiesą ir meilę, kurias tarsi panaikino seksualinė veikla. Pagoniškoje antikoje taip pat plačiai žinomi nuosaikieji atletai, kurie yra tokie savęs ir savo aistrų valdovai, kad gali atsisakyti seksualinio malonumo. Daug anksčiau, negu stebukladarys Apolonijas Tianietis kartą ir visiems laikams davė skaistybės įžadus ir per visą savo gyvenimą daugiau neturėjo lytinių santykių, Graikija žinojo ir garbino tokius pavyzdžius***. Kai kuriems ši nepaprasta dorybė buvo akivaizdus susitvardymo – taigi ir valdžios, kurią jie buvo verti turėti kitiems – požymis. Taip Ksenofonto Agesilajas ne tik „nelietė tų, kurie jam nekėlė jokio geismo“, bet atsisakydavo pabučiuoti netgi berniuką, kurį mylėjo; jis taip pat stengėsi gyventi tik šventyklose arba matomoje vietoje, „kad visi galėtų būti jo nuosaikumo liudytojais“****.

* *Platonas.* Fedras, 239 c-d.

** *Aristofanas.* Tesmoforijos, V, 130.

*** *Filostratas.* Aloponijo Tianiečio gyvenimas, I, 13.

**** *Ksenofontas.* Agesilajas, 6.

Tačiau kitiems šita abstinencija buvo tiesiogiai susijusi su išminties forma, kuri jiems leisdavo užmegzti tiesioginį kontaktą su kažkokiu už žmogaus prigimtį aukštesniu elementu ir kuri jiems leisdavo pažinti pačią tiesos būtį: toks ir buvo Sokratas, paminėtas *Puotoje*, su kuriuo visi norėjo suartėti, kurį visi buvo įsimylėję, kurio išminties visi norėjo įgauti – o ši išmintis pasireiškė ir pasitvirtino būtent tuo, kad jis sugebėjo nepasikėsinti į iššaukiantį Alkibiado grožį*. Taigi ryšio tarp lytinio susilaikymo ir kelio į tiesą tematika jau buvo ryškiai iškeliama.

Tačiau nereikia pernelyg pabrėžti šių kelių pavyzdžių. Iš jų negalima daryti išvados, kad krikščioniškoji ir pagoniškoji seksualinė moralė yra viena kitos tąsa. Daugelį temų, principų ar minčių galime rasti vienoje ir kitoje; tačiau jos neužima tos pačios vietos ir nėra vienodai reikšmingos. Sokratas – ne Tėvas dykumoje, kovojantis su pagunda, o Nikoklis – ne krikščioniškasis sutuoktinis; Aristofano šaipymasis iš transvestito Agatono turi nedaug bendrų bruožų su homoseksualisto nuvertinimu, daug vėliau sutinkamu medicininiuose veikaluose. Maža to, reikia turėti omeny, kad Bažnyčia ir krikščioniškieji ganytojai iškėlė principą tokios moralės, kurios nurodymai buvo priverstiniai, o taikymas – universalus (išimtys ir skirtumai nebuvo daromi nei atsižvelgiant į individo statusą, nei į asketiškųjų judėjimų, turinčių savo siekius, egzistavimą). O antikos laikais, atvirkščiai, reikalavimai susilaikyti nebuvo sujungti į bendrą rišlią, autoritarinę ir visiems tokiu pat principu taikomą moralę, jie buvo tarsi papildinys – savotiška prabanga šalia visuotinai priimtos moralės; jie ir egzistavo „skirtingose vietose", ir buvo kilę iš skirtingų filosofinių ar religinių judėjimų. Jų plėtojimosi terpė buvo daugybė skirtingų grupių; jie daugiau siūlė, o ne primesdavo saikingumo ar griežtumo stilius, kurių kiekvienas turėjo savitą veidą: pitagoriškasis santūrumas neturėjo nieko bendra su stojiškuoju, o pastarasis buvo visiškai kitoks negu tas, kurį siūlė Epikūras.

Iš kelių sugretinimų, kurie buvo paminėti, negalima daryti išvados, kad krikščioniškoji moralė sekso atžvilgiu tarsi buvo „pradėta formuoti" antikos filosofijoje. Veikiau reikėtų suvokti, kad antikos laikų

* *Platonas*. Puota, 217 a–219 e.

mąstyme apie moralę labai anksti susiformavo keturios temos, susijusios su lytiniu santūrumu: kūno gyvenimas ir jo aplinka, vedybų institucija, žmonių santykiai bei išmintinga egzistencija. Ir ši tematika – per institucijas, taisyklių visumas, visiškai skirtingas teorines nuorodas ir nepaisant daugelio pertvarkymų – ilgainiui išsaugojo tam tikrą pastovumą: tarsi jau nuo antikos laikų būtų susidarę keturi problematizavimo taškai, kuriais remiantis – dažnai pagal skirtingas schemas – buvo nuolatos iš naujo performuluojamas rūpestis dėl seksualinio santūrumo.

Tačiau reikia pažymėti, kad šios susilaikymo temos nesutapo su padalijimais, kuriuos galėjo nulemti didieji socialiniai, civiliniai ar religiniai draudimai. Iš tiesų būtų galima manyti, kad ten, kur draudimai yra esminiai, o reikalavimai labiausiai prievartiniai, paprastai moralės ir plėtoja primygtiniausius santūrumo reikalavimus: taip gali atsitikti. Krikščionybės arba moderniosios Europos istorija be jokių abejonių pateiktų tokių pavyzdžių*. Tačiau atrodo, jog antikoje taip nebuvo. Pirmiausia tai labai aiškiai pasireiškia asimetrija, labai būdinga visiems šiems moraliniams apmąstymams apie seksualinį elgesį: moterys paprastai turi paklusti ypač griežtiems draudimams (išskyrus tokią laisvę, kurią joms gali suteikti statusas, artimas kurtizanės statusui); ir vis dėlto ši moralė taikoma ne moterims; visai ne jų pareigas ir įsipareigojimus ji primeta joms, pateisina arba plėtoja. Tai – vyrų moralė: apgalvota, aprašyta, dėstoma vyrų ir nukreipta į vyrus – žinoma, laisvus. Todėl tai yra vyriškoji moralė, kur moterys pasirodo tik kaip objektai arba daugių daugiausia partneriai, kuriuos reikia formuoti, lavinti ir prižiūrėti, kai jos yra tavo valdžioje, ir kurių, atvirkščiai, reikia atsisakyti, kai jos priklauso kitam (tėvui, vyrui, globėjui). Būtent čia, be jokių abejonių, slypi vienas iš labiausiai stebinančių šių moralinių apmąstymų punktų: jie nesiekia apibrėžti veiklos lauko ir galiojančių taisyklių dviem lytims – su būtinais skirtumais. Tai tik vyriško elgesio išplėtojimas iš vyrų požiūrio taško, skirtas tam, kad suteiktų šiam elgesiui formą.

* Galima galvoti, kad santuokinių ryšių moralės plėtojimasis, o dar tiksliau – apmąstymai apie sutuoktinių seksualinį elgesį santuokoje (kuri įgavo tokią didelę svarbą krikščionių ganytojiškuose nuostatuose) yra krikščioniškojo vedybų modelio įsigalėjimo viduramžių laikais, beje, gana lėto, vėlyvo ir sunkaus, padarinys (žr. G. *Duby*. Riteris, moteris ir kunigas, 1981).

Dar daugiau: šiais apmąstymais kreipiamasi į vyrus ne dėl elgesio, galinčio pagrįsti keletą visų pripažįstamų draudimų, kuriuos iškilmingai skelbia kodeksai, papročiai ar religiniai nurodymai. Jais kreipiamasi į vyrus dėl elgesio, kai jie turi naudotis savo teisėmis, galiomis, savo autoritetu ir laisve: praktikuodami malonumus, kurie nėra pasmerkti; vedybiniame gyvenime, kur jokia taisyklė nei paprotys netrukdo vyrui turėti nesantuokinių lytinių santykių; santykiuose su berniukais, kurie, neperžengiant tam tikrų ribų, buvo priimtini, paplitę ir netgi aukštinami. Šias seksualinio rigorizmo temas reikia suprasti ne kaip griežčiausių ir būtiniausių draudimų interpretaciją arba komentarus, o kaip veiklos, atliekamos reiškiant savo galią bei naudojantis laisve, išplėtojimą ir stilizavimą.

Tuo nenorima pasakyti, kad šita susilaikymo tematika yra ne daugiau, kaip tik rafinuotumas be padarinių ar spekuliacija, neturinti ryšio su jokia konkrečia veikla. Atvirkščiai, lengva pamatyti, kad kiekviena iš tų didelių seksualinio susilaikymo figūrų remiasi į patirties ašį, į konkrečius santykius: požiūrį į kūną ir su juo susijusius klausimus apie sveikatą, o už jų – visą gyvenimo ir mirties žaidimą; arba požiūrį į priešingą lytį, kai nagrinėjamas žmonos – kaip privilegijuoto partnerio – klausimas šeimyninės institucijos ir jos sukuriamo ryšio žaisme; arba požiūrį į savo lytį, keliant klausimą, kokius partnerius galima čia pasirinkti, ir socialinio bei seksualinio vaidmens suderinamumą; o galiausiai – požiūrį į tiesą, pateikiant klausimą apie dvasines sąlygas, leidžiančias pažinti išmintį.

Man atrodė, kad čia reikėtų atlikti tikrą išcentravimą. Užuot ieškojus pagrindinių draudimų, kurie slepiasi arba atsiskleidžia seksualinio susilaikymo reikalavimuose, veikiau reikėtų ieškoti, kokiomis patirties sritimis ir kokiomis formomis remiantis buvo problematizuojamas seksualinis elgesys, tapdamas rūpesčio objektu, apmąstymų elementu, medžiaga stilizavimui. Dar tiksliau, reikėtų savęs paklausti, kodėl keturios pagrindinės ryšių sferos, kuriose, atrodė, laisvas vyras senosiose visuomenėse galėjo vykdyti savo veiklą nesutikdamas esminių draudimų, kaip tik ir buvo intensyvi seksualinio elgesio problematizavimo vieta. Kodėl būtent šiose – su kūnu, žmona, berniukais ir tiesa susijusiose srityse – kilo klausimas dėl malonumų praktikos? Kodėl seksualinės

veiklos interferencija su šiais santykiais tapo abejonių, debatų ir apmąstymų objektu? Kodėl šios kasdienės patirties ašys leido atsirasti minčiai, kuri stengėsi retinti, tramdyti, formuoti seksualinį elgesį ir apibrėžti griežtą malonumų praktikos stilių? Kaip seksualinis elgesys – tiek, kiek jis buvo susijęs su šiais skirtingais santykių tipais – buvo apmąstytas kaip moralinės patirties sritis?

3. Moralė ir savęs [pažinimo] praktika

Norint atsakyti į šį klausimą, reikia padaryti keletą metodinių pastabų; arba, dar tiksliau, derėtų sau pateikti klausimą dėl objekto, apie kurį kalbama tiriant „moralės“ formas ir transformacijas.

Šio žodžio dviprasmiškumas aiškus. „Moralė“ suprantama kaip visuma vertybių ir elgesio taisyklių, kurios pasiūlytos individams ir grupėms, tarpininkaujant įvairiems nurodymų aparatams, šeimai, mokymo įstaigoms, Bažnyčiai ir t. t. Pasitaiko, kad šias taisykles ir vertybes labai aiškiai suformuluoja rišli doktrina ir aiškus mokymas. Tačiau atsitinka ir taip, kad jos perduodamos išsklaidytos ir, užuot suformavusios sisteminę visumą, sudaro sudėtinį elementų, kurie vienas kitą kompensuoja ir taiso, o kartais netgi anuliuoja, žaidimą, darantį galimus kompromisus ar išsisukinėjimus. Atsižvelgiant į tai, tą taisyklių visumą galima vadinti „moralės kodeksu“. Tačiau „moralė“ taip pat suprantama kaip realus individų elgesys ir požiūris į jiems siūlomas taisykles ir vertybes: šitaip parodoma, kaip jie daugiau ar mažiau priklauso nuo vieno ar kito elgesio principo, kaip jie paklūsta ar prieštarauja vienam ar kitam draudimui arba nurodymui, kaip jie gerbia ar neteikia reikšmės vertybių sistemai; šio moralės aspekto tyrimas turi apibrėžti, kaip ir kokių svyravimų ar pažeidimų ribų laikydamiesi individai ar jų grupės elgiasi, atsižvelgdami į nurodymų sistemą, kuri jų kultūroje aiški ar tik nuspėjama ir apie kurią jie turi daugiau ar mažiau aiškų supratimą. Pavadinkime šitą reiškinių lygį „poelgių moralumu“.

Tai dar ne viskas. Iš tiesų elgesio taisyklė – tai vienas dalykas; o elgesys, kurį galima vertinti pagal šią taisyklę, – kitas dalykas. O dar kitas dalykas – tai būdas, kaip reikia „elgtis“, tai yra būdas tapti moralės

subjektu, veikiančiu pagal nurodymų elementus, kurie sudaro kodeksą. Esant nustatytam veiksmų kodeksui ir apibrėžtam veiksmų tipui (veiksmai, kuriuos galime apibrėžti pagal tai, ar jie atitinka šį kodeksą, ar nuo jo skiriasi), yra skirtingi būdai „elgtis" moraliai, skirtingi būdai, veikiančiam individui leidžiantys būti ne tik veikėju, bet ir šio veiksmo moraliniu subjektu. Imkime seksualinių nurodymų kodeksą, įsakantį dviem sutuoktiniams laikytis griežtos ir simetriškos santuokinės ištikimybės bei nuolatinio nusiteikimo daugintis; tačiau net šituose tokiuose tiksliuose rėmuose bus gana daug būdų laikytis šito griežtumo, daug būdų „būti ištikimam". Šie skirtumai gali būti susiję su keliais dalykais.

Jie susiję su tuo, ką būtų galima pavadinti *etinės substancijos apibrėžimu*, – t. y. kad individas turi vieną ar kitą dalį savęs laikyti pagrindine savo moralinio elgesio dalimi. Taigi svarbiausiu dalyku ištikimybės praktikoje galima laikyti griežtą draudimų ir įsipareigojimų vykdymą atliekant pačius veiksmus. Tačiau ištikimybės pagrindu taip pat galima laikyti geismo valdymą, įnirtingai su juo kovojant, ir jėgą, kuri padeda atsispirti pagundoms: tada ištikimybės turinį sudarys tas budrumas ir toji kova; tokiomis sąlygomis prieštaringi sielos postūmiai bus daug svarbesnė moralinės praktikos medžiaga negu patys atliekami poelgiai. Šia medžiaga taip pat galima laikyti jausmų, kurie jaučiami sutuoktiniui, intensyvumą, tęstinumą ir abipusiškumą bei ryšio, nuolatos jungiančio du sutuoktinius, kokybę.

Skirtumai taip pat gali būti susiję ir su *paklusnumo tipu* – t. y. kaip individas susikuria požiūrį į šią taisyklę ir pripažįsta esąs susijęs su įsipareigojimu jos laikytis. Pavyzdžiui, galima praktikuoti santuokinę ištikimybę ir paklusti nurodymui, kuris jos reikalauja, nes jaučiamės esantys dalis socialinės grupės, kuri ją priima, garsiai apie tai skelbia ar tylutėliai iš įpročio jos laikosi. Tačiau galima jos laikytis ir todėl, kad jaučiamės dvasinės tradicijos paveldėtojais, kad jaučiame atsakomybę ją išlaikyti arba atgaivinti. Šios ištikimybės galima laikytis ir atsakant į kažkokį kvietimą, siūlant save kaip pavyzdį arba ieškant būdų suteikti savo asmeniniam gyvenimui formą, kuri atitiktų šiuos spindesio, grožio, kilnumo ar tobulumo kriterijus.

Taip pat galimi *darbo su savimi* formų skirtumai – to *etinio darbo*, kuris atliekamas su pačiu savimi, ir ne tik dėl to, kad elgesys būtų

pritaikytas kažkokiai taisyklei, tačiau ir stengiantis transformuoti save patį į savo elgesio moralinį subjektą. Taigi seksualinis susilaikymas gali būti praktikuojamas atliekant ilgą mokymosi, įsiminimo, sisteminės nurodymų visumos įsisavinimo darbą ir reguliariai kontroliuojant elgesį, kai norima nustatyti šių taisyklių laikymosi netikslumus; taip pat jį galima praktikuoti kaip staigų, visišką ir galutinį malonumų išsižadėjimą ar nuolatinės kovos formą, kurios peripetijos – ir netgi trumpalaikiai pralaimėjimai – gali turėti savo prasmę ir vertę; jis taip pat gali būti praktikuojamas kuo rūpestingiau, nuolatos ir detaliai šifruojant visas geismo kaitos formas, net ir tamsiausias, po kuriomis jis gali slėptis.

Pagaliau visai kiti skirtumai yra susiję su tuo, ką būtų galima pavadinti moralinio subjekto *teleologija*: nes moralus yra ne tik pats veiksmas ir jo vienkartinis pasireiškimas, o ir jo įvedimas į elgesio visumą ir joje užimama vieta; jis yra šio elgesio elementas ir aspektas ir pažymi tam tikrą jo trukmės etapą, galimą pažangą jį tęsiant. Moralinis veiksmas padeda jam pačiam išsipildyti; tačiau tuo jis siekia, kad susidarytų moralinis elgesys, skatinantis individą ne tik veiksmams, kurie visada suderinami su vertybėmis ir taisyklėmis, bet ir tam tikram gyvenimo būdui, būdingam moralės subjektui. Ir čia galimi skirtumai: santuokinė ištikimybė gali atitikti moralinį elgesį, kuris skatina vis didesnį tvardymąsi; ji taip pat gali būti moralinis elgesys, kuris parodo staigų ir radikalų pasaulio atsiskyrimą nuo pasaulio; ji gali žadinti tobulą dvasios ramybę, visišką nejautrumą kunkuliuojančioms aistroms arba apsivalymą, kuris garantuoja po mirties išganymą, palaimingą nemirtingumą.

Apskritai norint pasakyti, kad veiksmas „moralus“, negalima apsiriboti vieninteliu veiksmu ar veiksmų serija, atitinkančia tam tikrą taisyklę, įstatymą arba vertybę. Tiesa, kad kiekvienas moralus veiksmas turi ryšį su realybe, kurioje jis vyksta, ir kodeksu, kuriam jis priskiriamas; tačiau jis įveda ir tam tikrą ryšį su savimi, kuris yra ne paprasčiausias „sąmoningumas“, o savęs darymas „moralės subjektu“, kai individas apriboja tą savęs dalį, kuri sudaro šios moralinės praktikos objektą, nustato savo poziciją nurodymo, kurio jis laikosi, atžvilgiu, numato sau tam tikrą gyvenimo būdą, kuris bus vertinamas kaip jo paties moralinio išsipildymo dalis. Norėdamas šitai padaryti, jis veikia patį save, bando save pažinti, save kontroliuoja, išmėgina, tobulina, keičiasi. Nėra atskiro

moralės veiksmo, kuris nebūtų nukreiptas į moralinį elgesį; nėra moralinio elgesio, kuris nereikalautų iš individo tapti moraliniu subjektu; ir neįmanoma tapti moraliniu subjektu be kai kurių „subjektyvizacijos būdų“ ir be „asketizmo“ ar „savęs pažinimo“, kuriais šie būdai remiasi. Moralinis veiksmas yra neatsiejamas nuo šių veiklos su savimi formų, kurios, lyginant vieną moralę su kita, yra ne mažiau skirtingos negu vertybių, taisyklių ir draudimų sistemos.

Šie skirtumai neturėtų turėti tik teorinio poveikio. Jie taip pat veikia istorinę analizę. Kas nori parašyti „moralės“ istoriją, turi atsižvelgti į skirtingas šį žodį supančias tikroves. Tai ir „dorovingumo“ istorija, kuri tiria, kaip vienokių ar kitokių individų arba grupių veiksmai atitinka ar neatitinka skirtingų instancijų siūlomų taisyklių ar vertybių. Tai ir „kodeksų“ istorija, kuri analizuoja skirtingas taisyklių ir vertybių sistemas, kurios veikia tiriamoje visuomenėje ar grupėje, taip pat suvaržymų instancijas ar aparatus, kurie suteikia prasmę šioms taisyklėms ir vertybėms; jų daugumos įgaunamas formas, jų nesutapimus arba prieštaravimus. Ir pagaliau – tai istorija apie tai, kaip individai skatinami tapti moralinio elgesio subjektais: tai bus ryšiui su savimi sukurti ir išplėtoti pasiūlytų modelių, apmąstymų apie save, savęs pažinimo, išbandymo, iššifravimo, savyje siekiamų padaryti pasikeitimų istorija. Šitai ir būtų galima pavadinti „etikos“ ir „asketizmo“ istorija, suprantama kaip moralinės subjektyvizacijos formų ir joms laiduoti skirtų savęs [pažinimo] praktikų istorija.

Jeigu iš tikrųjų tiesa, kad „moralė“ plačiąja prasme turi du aspektus, kuriuos aš ką tiktai nurodžiau, – elgesio kodeksų ir subjektyvizacijos formų; jeigu tiesa, kad jie niekada negali būti visiškai atsieti, bet kartais vienas ir kitas plėtojasi, turėdami tam tikrą autonomiją, tai taip pat reikia pripažinti, kad kai kurios moralės pagrindinį dėmesį skiria kodeksui, jo sistemingumui, turtingumui, sugebėjimui prisitaikyti prie visų galimų atvejų ir apimti visas elgesio sritis. Tokio pobūdžio moralėse svarbiausio reikia ieškoti valdžios instancijų, kurios suteikia kodeksui reikšmę, kurios verčia jo mokytis ir laikytis, kurios baudžia už jo pažeidimus, sferoje; tokiomis sąlygomis vykstanti subjektyvizacija daugiausia pasireiškia kone juridiška forma, kai moralės subjektas susiejamas su įstatymu arba įstatymų, kuriems jis turi paklusti, bijodamas jiems

nusižengti ir būti nubaustas, visuma. Būtų visiškai neteisinga tokį modelį taikyti krikščioniškajai moralei – beje, reikėtų sakyti „krikščioniškosioms moralėms“; tačiau galbūt nėra klaida manyti, kad XIII amžiaus baudžiamosios sistemos organizavimas ir jos plėtojimasis iki Reformacijos išvakarių išprovokavo labai griežtą moralinės patirties „juridifikaciją“, arba labai griežtą „kodifikavimą“ tikrąja to žodžio prasme: ir būtent prieš tai veikė daugelis dvasinių ir asketinių judėjimų, kurie susikūrė dar prieš Reformaciją.

Be to, galima puikiai suvokti tokio pobūdžio morales, kuriose stipraus ir dinamiško elemento reikėtų ieškoti subjektyvizacijos ir savęs [pažinimo] praktikos srityse. Tokiu atveju elgesio kodeksų ir taisyklių sistema gali būti gana rudimentinė. Griežtai jos laikytis gali būti nelabai svarbu, jei lygintume bent jau su tuo, ko reikalaujama iš individo, – kad jis per su savimi turimą ryšį, skirtingus veiksmus, mintis ar jausmus taptų moraliniu subjektu. Čia akcentuojamos ryšio su savimi formos, poelgiai ir technika, kuriais naudojantis jie užmezgami, uždaviniai, padedantys laikyti save pažinimo objektu, ir praktikos, kurios leidžia pakeisti savo paties gyvenimo būdą. Šios „į etiką nukreiptos“ moralės (kurios nebūtinai sutampa su vadinamojo asketiško atsižadėjimo moralėmis) krikščionybėje buvo labai svarbios, visiškai taip pat kaip ir „į kodeksą nukreiptos“ moralės: kartais jos egzistuodavo viena šalia kitos, kartais varžydavosi ar konfliktuodavo tarpusavyje, kartais sudarydavo jungtį.

Taigi bent jau iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad antikoje graikų ar graikų ir romėnų moraliniai apmąstymai buvo daug labiau orientuoti į savęs [pažinimo] praktiką ir į *askēsis* klausimą, o ne į elgesio kodifikavimą ir griežtą apibrėžimą to, kas leidžiama ir kas draudžiama. Išimtimi laikant *Valstybę* ir *Įstatymus,* bus randama visai mažai nuorodų į kodekso principą, kuris visapusiškai apibūdintų sektiną elgesį, į instancijos, įpareigotos stebėti jo taikymą, būtinumą bei nuobaudų, kurias sankcionuotų taisyklių laužymas, galimybę. Net jeigu būtinybė gerbti įstatymą ir papročius – *nomoi* – yra labai dažnai pabrėžiama, svarbiausia čia ne įstatymų turinys ir jų taikymo sąlygos, bet nusistatymas, kuris lemia, kad jie būtų gerbiami. Akcentuojamas santykis su savimi, kuris

padeda nepasiduoti geismams ir malonumams, susivaldyti jų įtakos akivaizdoje ir būti aukščiau už juos, išlaikyti savo jausmus ramybės būsenoje, gyventi laisvam nuo vidinės vergovės aistroms ir pasiekti tokį gyvenimo modelį, kurį būtų galima apibrėžti kaip visapusišką savęs valdymą ir tobulą valdžią pačiam sau.

Iš čia ir metodas, kurį aš naudojau nagrinėdamas seksualines pagoniškosios ir krikščioniškosios antikos morales: turėti omeny skirtumus tarp vienos ir kitos moralės kodeksų bei askezės elementų; nepamiršti nei jų bendro egzistavimo ir ryšių, nei jų reliatyvios autonomijos, nei galimų akcentavimo skirtumų; atsižvelgti į visa tai, kas, kaip regis, rodo šių moralių teikiamą privilegiją savęs [pažinimo] praktikoms, jų plėtojimui, tobulinimui ir jų dėstymui skiriamą dėmesį, su jomis susijusius ginčus. Taip pat reikėtų transformuoti taip dažnai pateikiamą klausimą apie antikos filosofinių moralių ir krikščioniškosios moralės tęstinumą (arba apie atotrūkį): užuot savęs klausus, kokius kodekso elementus krikščionybė galėjo pasiskolinti iš antikos filosofijos, o kuriuos ji pati pridėjo, siekdama apibrėžti, kas leidžiama ir draudžiama nekintamu laikomo seksualumo srityje, verčiau reikėtų savęs paklausti, kaip – per kodeksų tęstinumą, perdavimą ar modifikaciją – buvo apibrėžtos, pakeistos ir iš naujo perdirbtos ryšio su savimi formos (ir su jomis susijusios savęs [pažinimo] praktikos).

Kalbama ne apie tai, kad kodeksai nesvarbūs arba kad jie nekintami. Tačiau galima pažymėti, kad galiausiai jie yra susiję su keliais gana paprastais principais. Galimas dalykas, kad žmonės nepateikia daug daugiau su draudimais susijusių principų negu susijusių su malonumais. Taip pat jie gana pastovūs: pastebimas kodeksų (nurodančių leidžiamą ar draudžiamą vietą, partnerius, veiksmus) padaugėjimas pasireikš gana vėlyvoje krikščionybėje. Tačiau atrodo – ir tai yra bent jau hipotezė, kurią norėčiau čia išdėstyti, – kad egzistuoja ištisas sudėtingas ir gausus istorinis laukas to būdo, kokiu individas kviečiamas save atpažinti kaip seksualinio elgesio moralinį subjektą. Reikėtų pasižiūrėti, kaip šita subjektyvizacija yra apibrėžiama ir transformuojama nuo graikų klasikinės filosofijos iki krikščioniškosios kūno doktrinos ir ganytojiškųjų nuostatų susidarymo.

Šiame pirmajame tome aš norėčiau pabrėžti keletą bendrųjų bruožų, kurie apibūdina, kaip seksualinis elgesys buvo apmąstytas klasikinėje graikų filosofijoje kaip moralinio vertinimo ir pasirinkimo sritis. Norėdamas išryškinti subjektyvizacijos būdus, kuriais ji remiasi – etinę substanciją, paklusnumo tipus, darbo su savimi ir moralinės teleologijos formas, – aš pradėsiu nuo gana populiarios „mėgavimosi malonumais" – *chrēsis aphrodisiōn* – sąvokos. Vėliau, kaskart kalbėdamas apie vieną ar kitą praktiką, kuri egzistavo graikų kultūroje ir turėjo savo statusą bei savo taisykles (sveiko režimo laikymasis, šeimynos valdymas, meilinimasis), nagrinėsiu, kaip medicininė ir filosofinė mintis išplėtojo šitą „mėgavimąsi malonumais" ir suformulavo keletą griežtumo temų, kurioms buvo lemta tapti vis pasikartojančiomis per keturias dideles patirties ašis: santykį su kūnu, santykį su žmona, santykius su berniukais, ryšį su tiesa.

I SKYRIUS

MALONUMAI KAIP MORALINĖ PROBLEMA

Aphrodisia
Chrēsis
Enkrateia
Laisvė ir tiesa

Graikai (kaip, beje, ir romėnai) vargu ar turi sąvoką, artimą „seksualumui“ arba „kūnui“. Noriu pasakyti: sąvoką, kuri nurodo į unikalią esybę ir leidžia pergrupuoti, kaip esančius tos pačios prigimties, kilusius iš tos pačios giminės arba lemiamus vienodo tipo priežasčių, skirtingus ir vienus nuo kitų nutolusius reiškinius: elgesį, taip pat jausmus, vaizdus, geismus, instinktus, aistras*.

Žinoma, graikai turi daug žodžių skirtingiems poelgiams arba veiksmams, kuriuos mes vadiname „seksualiniais“, apibūdinti. Jie turi žodyną tikslioms praktikoms apibrėžti; jie turi neaiškių sąvokų, kurios apskritai nurodo tai, ką mes vadiname „santykiais“, „susijungimu“ arba „lytiniais santykiais“ – tai *sunousia, homilia, plēsiasmos, mixis, ocheia.* Tačiau daug sunkiau apčiuopti visumos kategoriją, kurioje visi šie poelgiai, veiksmai ir praktikos būtų apibendrinti. Graikai dažnai vartoja sudaiktavardintą būdvardį: *ta aphrodisia***, kurį romėnai verčia maždaug *venerea.* „Meilės dalykai“ arba „meilės malonumai“, „lytiniai santykiai“, „kūno aktai“, „geidulingumas“ – kiek galėdami stengiamės rasti jam ekvivalentą. Tačiau reikšminių visumų skirtumai apsunkina tikslų termino vertimą. Paprasčiausiai mūsų „seksualumo“ idėja neapima daug platesnės srities; ji taikoma kitokiai realybei; o mūsų moralėje ir mūsų suvokime ji atlieka visai kitas funkcijas. Antra vertus, mes

* *E. Leski.* Die Zeugungslehre der Antike, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur,* XIX, Mayence, 1950, p. 1248.

** *K. J. Dover.* Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour, *Arethusa,* 6, n° 1, 1973, p. 59; ID., *Greek Popular Morality,* 1974, p. 205 ir *Graikų homoseksualumas,* p. 83–84.

neturime analogiškos sąvokos, kuri skaidytų ir jungtų į visumą kaip *aphrodisia*. Man galbūt bus atleista, jei daugiau negu vieną kartą paliksiu originalią graikiško termino formą.

Šiame skyriuje aš nesiekiu pateikti alinančio dėstymo ir netgi sistemingos santraukos tų skirtingų filosofinių ar medicininių doktrinų, kurios nuo V amžiaus iki III amžiaus pradžios galėjo būti susijusios su malonumais apskritai ir seksualiniais malonumais konkrečiai. Mano preliminari intencija yra studijoje apie keturis pagrindinius seksualinio elgesio stilizavimo tipus, kurie dietetikoje buvo išplėtoti kalbant apie kūną, ekonomikoje – apie vedybas, erotikoje – apie berniukus, o filosofijoje – apie tiesą, paprasčiausiai išskirti keletą bendrų bruožų, kurie pasitarnavo kaip rėmai, nes buvo bendri skirtingiems apmąstymams apie *aphrodisia*. Galima pripažinti paplitusią tezę, kad tos epochos graikai daug lengviau negu viduramžių krikščionys arba moderniojo laikotarpio europiečiai susitaikė su tam tikru seksualiniu elgesiu; taip pat galima sutikti, kad klaidos bei nedorovingas elgesys šioje srityje kėlė mažesnį pasipiktinimą ir susilaukdavo mažiau atsakomųjų veiksmų; juo labiau kad jokia institucija – nei ganytojiška, nei medicininė – nebandė nustatyti, kas šiuose dalykuose yra leidžiama ar draudžiama, normalu ar nenormalu. Taip pat galima pažymėti, kad graikai visiems šiems klausimams skyrė daug mažiau dėmesio negu mes. Tačiau, visa tai priimant ar abejojant, lieka vienas punktas, kurio reikšmės negalima sumenkinti: jie vis dėlto tuo rūpinosi. Buvo mąstytojų, moralistų, filosofų, gydytojų, manančių, kad to, ką miesto įstatymai teigdavo arba drausdavo, ką bendrieji papročiai toleruodavo arba atmesdavo, negali užtekti, kad būtų tinkamai sutvarkytas vyro, besirūpinančio pačiu savimi, seksualinis elgesys; būdą pajusti šios rūšies malonumą jie laikė moraline problema.

Ką aš norėčiau apibrėžti šiuose keliuose puslapiuose – tai tik bendrieji aspektai, kuriais jie rūpinosi, bendra moralinio klausinėjimo forma, kurią jie pasitelkdavo kalbėdami apie *aphrodisia*. Ir dėl to aš naudosiuos vienais nuo kitų labai besiskiriančiais tekstais – daugiausia Ksenofonto, Platono ir Aristotelio; ir pabandysiu atkurti ne „doktrininį kontekstą", kuris kiekvienam galėtų suteikti tik jam vienam būdingą reikšmę ir diferencinę vertę, bet „problematizavimo lauką", kuris visiems buvo

bendras ir kuris padarė galimus ir vienus, ir kitus. Tai reiškia – bendrais bruožais atskleisti *aphrodisia* kaip moralinio rūpesčio sritį. Aš atkreipsiu dėmesį į keturias sąvokas, kurios dažnai sutinkamos apmąstymuose apie seksualinę moralę: tai *aphrodisia* sąvoka, kuri padeda suvokti tai, kas seksualiniame elgesyje buvo laikoma „etine substancija"; „naudojimo" sąvoka – *chrēsis*, leidžianti suvokti paklusnumo tipą, kuriam turi paklusti šių malonumų praktika, kad būtų morališkai įvertinta; valdymo – *enkrateia* sąvoka, apibrėžianti požiūrį, kurį reikia turėti į save patį siekiant tapti moralės subjektu; ir galiausiai „nuosaikumo" ir „išminties" – *sōphrosunē* sąvoka, apibūdinanti moralinį subjektą, siekiantį tobulumo. Tokiu būdu galima apibrėžti tai, kas sudaro seksualinių malonumų moralinę patirtį – jos ontologiją, jos deontologiją, jos asketizmą ir jos teleologiją.

1. Aphrodisia

Šitą apibrėžimą, kurį pakartos Hesichijas, siūlo *Suda: aphrodisia* – tai „Afroditės darbai", „jos veiksmai" – *erga Aphroditēs.* Be abejo, iš tokių veikalų nereikia laukti labai kruopštaus konceptualizavimo pastangų. Tačiau tiesa, kad nei teorinė graikų filosofija, nei praktiniai svarstymai beveik nerodo primygtinio rūpesčio tiksliai apibrėžti tai, ką jie supranta kaip *aphrodisia*, – ar būtų kalbama apie nurodyto daikto prigimties fiksavimą, ar apie jo srities ribų apibrėžimą, ar jo elementų katalogo sudarymą. Šiaip ar taip, nėra nieko, kas panėšėtų į tokius ilgus galimų aktų sąrašus, kokie bus randami bausmių sąrašuose, išpažinties vadovuose arba psichopatologijos veikaluose; jokio paveikslo, kuris padėtų apibrėžti tai, kas teisėta, leidžiama arba normalu, ir aprašyti plačią draudžiamų poelgių šeimą. Ir juo labiau nėra nieko, kas būtų panašu į rūpestį parodyti – kuris toks būdingas klausimui apie kūną ar seksualumą, – kad po nepavojingumo ar nekaltumo skraiste slypi klastingos galios su neaiškiomis ribomis ir daugybe kaukių. Nėra nei klasifikacijos, nei iššifravimo. Rūpestingai bus užfiksuotas amžius, kada geriausia vesti ir turėti vaikų, kokiu metų laiku praktikuoti lytinius santykius; bet niekada nebus pasakyta kaip krikščioniškajame vadove, kokius poelgius

atlikti, o kokių vengti, kokios įžanginės glamonės leidžiamos, kokią pozą pasirinkti arba kokiomis sąlygomis galima nutraukti aktą. Tiems, kurie nebuvo pakankamai tvirti, Sokratas rekomendavo vengti gražaus berniuko žvilgsnio, net jeigu reikėtų metams atsiskirti nuo žmonių*; o *Fedras* kalbėjo apie ilgą įsimylėjusiojo kovą su savo paties geismu: bet niekur nebus paminėta, ne taip, kaip krikščioniškajame dvasingume, kokių atsargumo priemonių reikia imtis norint sutrukdyti geismui klastingai įsigalėti sieloje arba siekiant ištrinti jo slaptus pėdsakus. Gal pasirodys dar keisčiau, kad gydytojai, kurie su keliomis detalėmis siūlo *aphrodisia* režimo elementus, beveik nekalba apie formas, kurias gali įgauti patys aktai; jie pasako mažai dalykų – išskyrus keletą nuorodų apie „natūralią" pozą – apie tai, kas atitinka arba prieštarauja gamtos valiai.

Gal tai drovumas? Galbūt, nes graikams galima priskirti didelę papročių laisvę; lytinių aktų vaizdavimas rašytiniuose veikaluose – ir netgi erotinėje literatūroje – pasižymi gana dideliu santūrumu**: nors to nepasakysi apie spektaklius, kuriuos jie rengdavo, arba ikonografinius vaizdus, kuriuos buvo galima rasti***. Tačiau puikiai jaučiama, kad Ksenofontas, Aristotelis ir vėliau Plutarchas manė esant nelabai padoru skleisti nerimastingus ir taikytinus patarimus apie lytinius santykius su teisėta žmona, kokius apie vedybinius malonumus skelbė krikščioniškieji autoriai; jie nebuvo pasiruošę, atvirkščiai nei sąžinės vadovai vėliau, sureguliuoti prašymų ir atsisakymų, pirmųjų glamonių, susijungimo būdų, patiriamų malonumų ir reikšmės, kurią jiems reikia suteikti, žaismo.

Tačiau tam, ką mes galėtume retrospektyviškai suvokti kaip „neryžtingumą" arba „santūrumą", yra pozityvus pagrindas. Būdas stebėti *aphrodisia*, klausinėjimo apie ją pobūdis buvo skirtas visai ne jos giliosios prigimties, kanoninių formų arba slaptos galios paieškoms.

1. *Aphrodisia* – tai veiksmai, poelgiai, kontaktai, kurie suteikia tam tikrą malonumo formą. Šventasis Augustinas, savo *Išpažinimuose*

* *Ksenofontas.* Atsiminimai, I, 3, 13.

** K. J. Doveris pažymi šio santūrumo akcentavimą klasikinėje epochoje: *Greek Popular Morality*, p. 206–207.

*** *K. J. Dover.* Graikų homoseksualumas, p. 17 ir toliau.

prisiminęs jaunystės draugystes, prisirišimo stiprumą, kartu praleistų dienų džiaugsmą, pokalbius, įkarštį ir juokus, savęs paklaus, ar visa tai, po nekaltybės skraiste, nekilo iš kūno ir iš šitų „klijų", kurie mus prie jo riša*. Tačiau kai Aristotelis *Nikomacho etikoje*** savęs klausinėja, norėdamas suprasti, kas iš tikrųjų verti būti vadinami „nenuosaikiais", jo pateikiamas apibrėžimas yra kruopščiai apribotas: iš nenuosaikumo – *akolasia* kyla vien tik kūniškieji malonumai; ir iš jų reikia išbraukti regėjimo, klausos ir uoslės malonumus. Būti nenuosaikiam – tai nereiškia „mėgautis" (*charein*) spalvomis, judesiais, piešiniais, teatru ar muzika; galima nebūnant nenuosaikiam žavėtis vaisių, rožių ir smilkalų kvapais; ir, kaip sako *Eudemo etika****, tam, kuris taip susikaupęs apžiūrinės statulą arba klausysis dainos, jog net praras geismą arba pomėgį mėgautis meile, bus galima prikišti nesaikingumą ne daugiau negu tam, kuris leidžiasi suviliojamas sirenų, nes *akolasia* malonumas galimas tik ten, kur yra lytėjimas ir kontaktas: kontaktas su burna, liežuviu ir gerkle (valgio ir gėrimo malonumas), kontaktas su kitomis kūno dalimis (seksualiniai malonumai). Aristotelis dar pažymi, kad būtų neteisinga įtarti nenuosaikumu kai kuriuos malonumus, kurie patiriami kūno paviršiumi – kilniuosius malonumus, kuriuos gimnastikos salėje sukelia masažai ir šiluma: „nes lytėjimas nėra pasklidęs po visą nesaikingojo kūną, jis jaudina tik kai kurias jo dalis"****.

Vienas būdingų krikščioniškosios „kūno", o vėliau „seksualinės" patirties bruožų yra tai, kad subjektas kviečiamas dažnai įtarti ir iš toli atpažinti pasireiškimą kurčios, lanksčios ir pavojingos galios, kurią

---

* *Šv. Augustinas.* Išpažinimai, IV, sk. 8, 9 ir 10.

** *Aristotelis.* Nikomacho etika, III, 10, 1 118 a-b (vertimas į prancūzų k. R.-A. Gauthier ir J.-Y. Jolit).

*** *Aristotelis.* Eudemo etika, III, 2, 8–9, 1230 b.

**** Nikomacho etika, lot. cit. Taip pat *Tariamasis Aristotelis.* Problemos, XXVIII, 2. Vis dėlto reikia pabrėžti daugelio graikiškų tekstų žvilgsniui ir akims teikiamą svarbą malonumo ar meilės genezei: ne dėl to, kad žvilgsnio malonumas pats savaime būtų nenuosaikus; tiesiog jis padaro angą, pro kurią paveikia sielą. Apie tai rašo Ksenofontas, *Atsiminimuose,* I, 3, 12–13. Nepaisant keliamo pavojaus (*Ksenofontas,* ten pat), bučinys buvo labai vertinamas kaip fizinis malonumas ir sielų bendravimas. Iš tiesų reikėtų atlikti ištisą istorinį „malonumo kūno" ir jo transformacijų tyrimą.

iššifruoti juo svarbiau, kad ją gali slėpti daugelis kitų formų, o ne vien lytinio akto forma. Toks įtarimas neviešpatauja *aphrodisia* patirtyje. Nors, mokantis ir lavinant nuosaikumą, rekomenduojama nepasitikėti garsais, vaizdais, kvepalais. Tačiau ne dėl to, kad prisirišimas prie jų būtų ne kas kita, kaip užsimaskavęs geismas, kurio pagrindas seksualinis, o todėl, kad egzistuoja muzika, kurios ritmai gali nusilpninti sielą, todėl, kad yra reginių, kurie gali paveikti dvasią kaip nuodai, ir todėl, kad tokie kvepalai, toks vaizdas gali atgaivinti „prisiminimus apie geidžiamą dalyką“*. Ir kai bus juokiamasi iš filosofų, kurie teigia, kad myli tik gražias berniukų sielas, nebus įtarinėjama, kad jie yra veikiami miglotų jausmų, apie kuriuos galbūt patys ir nenutuokia, o tik kad jie paprasčiausiai laukia *tête-à-tête*, kad galėtų kyštelėti ranką po mylimo berniuko tunika**.

Kokios yra šių aktų formos ir įvairovė? Juos apibrėžia gamtos istorija, bent jau kai kalbama apie gyvulius: Aristotelis pažymi, kad susiporavimas nėra visiems vienodas ir nėra atliekamas tokiu pačiu būdu***. *Gyvūnų istorijos* VI knygos dalyje, kuri daugiausia skirta gyvavedžiams, jis aprašo įvairias susijungimo formas, kurias galime stebėti: jos kinta priklausomai nuo organų formos ir išsidėstymo, partnerių pozos, akto trukmės; tačiau jis taip pat kalba apie elgesio tipus, kurie ženklina meilės sezoną: šernai, besiruošiantys mūšiui****, drambliai, kurie taip pašėlsta, kad griauna šeimininkų namus, ar veisliniai eržilai, kurie surenka savo pateles, nušuoliuodami aplink jas didelį ratą, prieš puldami varžovus*****. Kalbant apie žmonių giminę, jei organų ir jų funkcionavimo apibūdinimas gali būti detalizuotas, tai apie seksualinį elgesį ir jo skirtingus variantus beveik neužsimenama. Tačiau tuo nenorima pasakyti, kad graikų medicinoje, filosofijoje ar moralėje žmonių seksualinė veikla būtų buvusi nedrumsčiamos tylos zona. Ir ne tai, kad būtų

* Apie muzikos pavojus žr. *Platonas.* Valstybė, III, 398 e (lydietiškosios harmonijos pražūtingos net moterims, *a fortiori* vyrams). Apie kvapų ir vizualinio paveikslo mnemoninį vaidmenį žr. *Aristotelis.* Nikomacho etika, III, 10, 1 118 a.

** Daug vėliau toks priekaištas bus sutinkamas Lukianui priskiriamoms *Meilėms,* 53.

*** *Aristotelis.* Gyvūnų istorija, V, 2, 539 b.

**** Ten pat, VI, 18, 571 b.

***** Ten pat, 18, 571 b ir 572 b.

vengiama kalbėti apie šiuos malonumų aktus, tačiau, kalbant apie juos, svarbu ne forma, kuria jie prisidengia, o veikla, kuri juos parodo, – t. y. kur kas svarbiau jų dinamika, o ne morfologija.

Šitą dinamiką apibūdina judėjimas, tarpusavyje susiejantis *aphrodisia*, malonumą ir geismą, kurį jie sukelia. Malonumo trauka ir geismo jėga, kreipianti į jį, su pačiu *aphrodisia* aktu sudaro tvirtą vienetą. Vėliau vienas iš fundamentaliųjų kūno etikos ir seksualumo koncepcijos bruožų bus bent jau dalinis šios visumos suskaidymas. Šitas išskaidymas pasireikš tam tikra malonumo „elizija" (moraliniu nuvertinimu, remiantis krikščioniškųjų ganytojų duotu įsakymu palaimos nelaikyti seksualinės praktikos tikslu; ir teoriniu nuvertinimu, kuris suprantamas kaip nepaprastas keblumas suteikti vietą malonumui seksualumo koncepcijoje); jis taip pat bus pažymėtas vis intensyvesniu geismo problematizavimu (geismas matomas kaip įgimta puolusios prigimties arba žmogiškajai būtybei būdingos struktūros žymė). Ir, priešingai, *aphrodisia* patirtyje aktas, geismas ir malonumas formuoja visumą, kurios elementai, beje, gali būti atskiri, tačiau yra stipriai vieni su kitais susiję. Jų stiprus ryšys ir yra vienas pagrindinių šios veiklos formos bruožų. Gamta norėjo (dėl priežasčių, kurios tuojau bus atskleistos), kad aktas būtų susijęs su malonumu; ir būtent šitas malonumas sukelia *epithumia* – geismą, gamtos vadovaujamą judėjimą prie to, kas „sukelia malonumą", laikantis principo, kurį primena Aristotelis: geismas visada yra „malonaus dalyko troškimas" (*hē gar epithumia tou hēdeos estin*)*. Tiesa, – ir Platonas prie to dažnai grįžta, – kad negalėtų troškimo būti be praradimo, be norimo dalyko trūkumo ir dėl to be kančios priemaišos; tačiau geismą, aiškina jis *Filebe*, gali išprovokuoti tik atvaizdavimas, paveikslas arba atsiminimas ko nors, kas sukelia malonumą; taigi jis daro išvadą, kad troškimas gali slypėti tik sieloje, nes jei kūnas kenčia kokį nepriteklių, tai siela ir tik siela, padedama atsiminimų, gali atgaminti trokštamą dalyką ir taip sukelti *epithumia***. Taigi atrodo, jog, kalbant apie seksualinį elgesį, graikams moralinių apmąstymų objektą sudarė ne pats aktas (skirtingai apibūdinamas), ne geismas (vertinamas pagal savo

* *Aristotelis.* Apie gyvūnų dalis, 660 b.

** *Platonas.* Filebas, 44 e.

kilmę ar kryptį) ir netgi ne malonumas (matuojamas pagal skirtingus objektus arba praktikas, kurios gali jį sukelti), o veikiau dinamika, visus tris sujungianti į ciklą (geismą, kuris veda į aktą; aktą, kuris susijęs su malonumu; ir malonumą, kuris sukelia geismą). Pateikiamas etinis klausimas nėra formuluojamas: Kokie geismai? Kokie aktai? Kokie malonumai? Klausiama: kaip stipriai mus veikia „malonumai ir geismai"? Ontologija, kuria remiasi ši seksualinio elgesio etika, nėra, bent jau savo bendrąja forma, trūkumo ir geismo ontologija, tai nėra gamtos ontologija, fiksuojanti aktų normas; tai jėgos, kuri jungia aktus, malonumus ir geismus, ontologija. Šis dinamiškas ryšys ir sudaro tai, ką būtų galima pavadinti *aphrodisia* etinės patirties grūdu*.

Šita dinamika analizuojama pagal du svarbius kintamuosius dydžius. Vienas yra kiekybinis; jis susijęs su veiklos laipsniu, kurį apibūdina aktų skaičius ir dažnumas. Medicinos ir moralės požiūriu vyrus skiria ne tiek objektų, į kuriuos jie orientuoti, tipas ar seksualinio elgesio, kurį jie labiausiai mėgsta, būdas, o pirmiausia – šios praktikos intensyvumas. Skiriamoji riba eina tarp mažiau ir daugiau: tarp saikingumo ar nesusilaikymo. Piešiant kokio nors personažo portretą, gana retai vertinama jo teikiama pirmenybė vienai ar kitai seksualinio malonumo formai**; tačiau, pateikiant jo moralinę charakteristiką, visada svarbu pabrėžti, ar santykiaudamas su moterimis ar berniukais jis sugebėjo parodyti saiko jausmą kaip Agesilajas, kuris sugebėjo būti

---

* Reikia pažymėti, kad posakiai, labai stipriai susiejantys malonumus ir geismus ir parodantys *aphrodisia* moralės ir su aktu susijusių geismo bei malonumo sudaromos visumos dinamikos žaismą, yra dažni. Pora *epithumiai-hedonai* labai dažnai randama Platono veikaluose: *Gorgijas* 484 d, 491 d; *Puota* 196 c; *Fedras* 237 d; *Valstybė*, IV, 430 e, 431 c ir d; IX, 571 b; *Įstatymai*, I, 647 e; IV, 714 a; VI, 782 e; VII, 802 e; 864 b; X, 8 886 b; ir t. t., taip pat Aristotelio *Nikomacho etikoje*, VII, 4, 1 148 a. Taip pat dažni posakiai, malonumą pateikiantys kaip jėgą, kuri įtikina, suvilioja, triumfuoja; apie tai kalbama Ksenofonto *Atsiminimuose*, I, 2, 23; I, 4, 14; I, 8; IV, 5, 3, ir t. t.

** Kartais pasakojimuose ypatingas vyro potraukis berniukams laikomas būtinybe. Pvz., Ksenofontas *Anabasyje* kalba apie kažkokį Episteną (VII, 4). Tačiau, piešdamas neigiamą Menono portretą (II, 6), pastarajam jis prikiša ne tokį pomėgį, bet nemokėjimą mėgautis tokiais malonumais: pernelyg jaunam gauti valdžią; arba mylėti dar bebarzdį, bet jau per seną berniuką.

toks nuosaikus, kad atsisakydavo pabučiuoti jauną vaikiną, kurį mylėjo*; ar jis kaip Alkibiadas ar Arkesilajas atsiduodavo malonumams, kuriuos galima patirti su abiejomis lytimis**. Šia tema galima prisiminti žymųjį pirmos *Įstatymų* knygos fragmentą: tiesa, kad Platonas labai aiškiai supriešina „gamtą atitinkančius santykius", kurie sieja vyrą su moterimi dėl galutinio tikslo – dauginimosi, ir „gamtai prieštaraujančius" santykius tarp vyro ir kito vyro, moters ir moters***. Tačiau šitą opoziciją, nors gamtos požiūriu ji būtų ir labai aiški, Platonas nukreipia į daug fundamentalesnį susilaikymo ir nesusilaikymo atskyrimą: praktikos, kurios prieštarauja gamtai ir dauginimosi principui, nėra aiškinamos kaip nenormalios prigimties arba ypatingos geismo formos padarinys; jos tėra nesaikingumo tęsinys: „jų šaknys – nenuosaikumas mėgaujantis malonumais" (*akrateia hedones*)****. Ir kai *Timajuje* Platonas dėsto, kad gašlumas turi būti laikomas ne sielos blogos valios pasireiškimu, o kūno liga, tas blogis yra apibūdinamas kaip didelė pertekliaus patologija: jei sperma, užuot likusi uždaryta smegenyse ir kauliniuose šarvuose, išsilietų ir tekėtų visu kūnu, šis taptų panašus į medį, kurio vegetacinė galia nejaučia jokio saiko, taip ir individas didžiąją savo gyvenimo dalį būtų pakvaišęs dėl „malonumų ir skausmų pertekliaus"*****. Idėja, kad šių sekso malonumų amoralumas visada pasireiškia kaip piktnaudžiavimas, viršijimas ir perdėjimas, randama *Nikomacho etikos* 3-ioje knygoje; tenkinant natūralius ir visiems bendrus geismus, vienintelės klaidos, kurias galima padaryti, kaip aiškina Aristotelis, yra kiekybinės: jos kyla iš „daugiau" (*to pleion*); tuo tarpu natūralus noras siekia tik patenkinti poreikį; „gerti ir valgyti iki persisotinimo nesvarbu ką, – tai viršyti kiekį (*tōi plēthei*) to, ko reikalauja gamta". Tiesa, kad Aristotelis skiria vietos taip pat ir asmeniniams

---

* *Ksenofontas.* Agesilajas, V.

** Diogenas Laertijas apie Arkesilają, *Filosofų gyvenimas*, IV, 6. Plutarchas taip pat pažymės, kad Hipereidas buvo linkęs į *aphrodisia*, *Dešimties oratorių gyvenimas*, 849 d.

*** *Platonas.* Įstatymai, I, 636 c.

**** Tokiu pačiu būdu paaiškinimą apie perdėto nenuosaikumo iš meilės berniukams atsiradimą pateiks Dionas Prusietis (*Kalbos*, VII, 150).

***** *Platonas.* Timajas, 86 c-e.

individų malonumams; atsitinka, kad padaroma įvairių klaidų arba malonumas jaučiamas „ne ten, kur reikėtų", arba elgiamasi, kaip „elgiasi minia", arba malonumai juntami „ne taip, kaip reikėtų". Tačiau, priduria Aristotelis, „nenuosaikieji perdeda (*huperballousi*) visais šiais būdais: arba jaučia malonumą pasitenkindami taip, kaip reikėtų vengti; arba, jei aktai leistini, jie iš jų patiria daugiau malonumo negu dauguma žmonių". Nesaikingumą sudaro būtent viršijimas toje srityje, ir tai „kažkas peiktina"*. Atrodo, kad pirmoji skiriamoji linija, kurią seksualinio elgesio srityje pažymėtų moralinis vertinimas, būtų nubrėžta ne atsižvelgiant į akto prigimtį, jo galimus variantus, o į veiklą ir jos kiekybinę gradaciją.

Malonumų praktika taip pat priklauso nuo kito kintamojo dydžio, kurį būtų galima pavadinti „vaidmens" arba „poliarumo" kintamuoju. Sąvoką *aphrodisia* atitinka veiksmažodis *aphrodisiazein* – jis apibūdina seksualinę veiklą apskritai: taip sakoma apie laiką, kada gyvuliai sulaukia amžiaus, kai jie gali *aphrodisiazein***; šis žodis taip pat nusako kiekvieno seksualinio akto atlikimą: *aphrodisiazein* – taip Ksenofonto Antistenas apibūdina norą***, kurį kartais jaučia. Tačiau veiksmažodis taip pat gali būti vartojamas aktyviąja prasme; tada jis savitai pritaikomas seksualiniuose santykiuose „vyriškuoju" vadinamam vaidmeniui ir „aktyviajai" funkcijai, kurią nusako įsiskverbimas. Ir, atvirkščiai, jį galima vartoti jo pasyviąja forma: tada jis nusako kitą vaidmenį seksualinėje jungtyje – „pasyvųjį" partnerio-objekto vaidmenį. Tai vaidmuo, kurį gamta paskyrė moterims – Aristotelis kalba apie amžių, kurio sulaukusios jaunos merginos gali *aphrodisiasthēnai*****; šis vaidmuo gali būti jėga primetamas kažkam, kas sumenkinamas iki kito žmogaus

* *Aristotelis.* Nikomacho etika, III, 11, 1 118 b. Tačiau reikia pažymėti, kad Aristotelis daugelį kartų iškelia „gėdingų malonumų", kuriuos kai kurie gali patirti, klausimą (Nikomacho etika, VII, 5, 1 148 b; X, 3, 1 173 b.) Apie troškimą, natūralų jo objektą ir jo variacijas žr. *Platonas.* Valstybė, IV, 437 d-c.

** *Aristotelis.* Gyvūnų istorija, VIII, 1, 581 a. *Platonas* Valstybėje, IV, 426 a-b, kalba apie ligonius, kurie, užuot laikęsi dietos, ir toliau valgo, geria ir *aphrodisiazein.*

*** *Ksenofontas.* Puota, IV, 38. *Tariamasis Aristotelis.* Apie nevaisingumą, V, 636 b.

**** *Aristotelis.* Gyvūnų istorija, IX, 5, 637 a; VII, I, 581 b.

malonumo objekto*; tai taip pat vaidmuo, kurį prisiima berniukas ar vyras, leidžiantis, kad jo partneris įsiskverbtų. *Problemų* autorius taip pat savęs klausinėja apie priežastis, kodėl kai kurie vyrai jaučia malonumą *aphrodisiazeisthai.***

Be abejo, teisinga sakyti, kad graikų žodyne nėra žodžio, kuris į vieną sąvoką sujungtų tai, ką specifinio gali turėti vyro ir moters seksualumas***. Tačiau reikia pažymėti, kad lytinių malonumų praktikoje yra aiškiai išskiriami du vaidmenys ir du poliai, kuriuos taip pat galima atskirti ir atsižvelgiant į generatyvinę funkciją; tai dvi pozicinės reikšmės – subjekto ir objekto, veikiančiojo ir laukiančiojo: kaip sako Aristotelis, „patelė kaip patelė yra pasyvus elementas, o patinas kaip patinas – aktyvus"****. Tada, kai „kūniškoji" patirtis bus vertinama kaip vyrams ir moterims bendra patirtis, net jei moterims ji neįgauna tokios pat formos kaip vyrams, o „seksualumą" žymės takoskyra tarp vyriškojo ir moteriškojo seksualumo, *aphrodisia* bus laikoma veikla, reikalaujanti dviejų veikėjų – to, kuris vykdo veiklą, ir to, kuriam ji vykdoma.

Šiuo požiūriu ir šioje etikoje (visada reikia prisiminti, kad tai vyriškoji moralė, skirta vyrams ir parengta vyrų), galima pasakyti, skiriamoji linija iš esmės eina tarp vyrų ir moterų – dėl labai stiprios vyrų ir moterų pasaulių diferenciacijos daugelyje senųjų valstybių. Dar labiau apibendrinant, ši linija veikiausiai brėžiama tarp tų, kuriuos malonumų scenoje būtų galima pavadinti „aktyviaisiais aktoriais" ir „pasyviaisiais aktoriais": vienoje pusėje tie, kurie yra seksualinės veiklos subjektai (ir kurie turi ją vykdyti saikingai ir laiku), o kitoje – partneriai-objektai, statistai, su kuriais ir kuriems ši veikla vykdoma. Savaime suprantama, jog pirmieji yra vyrai, o dar tiksliau – suaugę ir laisvi vyrai; antruosius, žinoma, sudaro moterys, tačiau jos figūruoja tik kaip vienas platesnės visumos elementų. Į tą visumą kartais nurodoma norint apibrėžti galimus malonumų objektus: tai „moterys, berniukai, vergai". Tekste, kuris

---

* *Ksenofontas.* Hieronas, III, 4.

** *Tariamasis Aristotelis.* Problemos, IV, 26.

*** *P. Manuli.* Fisiologia e patologia del feminile negli scritti hippocratici. Hippocratica, 1980, p. 393.

**** *Aristotelis.* Apie gyvūnų kilmę, I, 21, 729 b.

žinomas kaip Hipokrato priesaika, gydytojas įsipareigoja kiekviename name, į kurį jis įeina, apsieiti be *erga aphrodisia*, nesvarbu, su kuo – moterimi, laisvu vyru arba vergu*. Būnant vyru išlaikyti savo vaidmenį ar jo atsisakyti, būti veiklos subjektu ar jos objektu, pereiti į ją patiriančiąją pusę arba likti šalia tų, kurie veiklą vykdo – tai antras svarbus kintamasis dydis šalia jau minėtojo „veiklos kiekybinio rodiklio", kuris duoda dingstį moraliniam vertinimui. Perteklius ir pasyvumas – tai dvi pagrindinės amoralumo formos vyrui, praktikuojančiam *aphrodisia.*

2. Jeigu seksualinė veikla turi būti moralinės diferenciacijos ir vertinimo objektas, tai ne dėl to, kad pats lytinis aktas būtų blogas; ir jokiu būdu ne dėl to, kad jis pažymėtas pirminės nuodėmės ženklu. Net kai dabartinė seksualinio ryšio ir meilės forma yra priskiriama, kaip tai padarė Aristofanas *Puotoje,* tam tikrai pirminei dramai – žmonių puikybei ir dievų bausmei, – nei pats aktas, nei malonumas nėra laikomi blogais; atvirkščiai, jie padeda atkurti tai, kas žmonėms buvo tobuliausias gyvenimo būdas**. Apskritai seksualinė veikla laikoma natūralia (natūralia ir būtina), nes, ją praktikuodami, gyvieji gali daugintis, rūšis kaip visuma išvengia mirties***, o miestai, šeimos, vardai ir kultai gali gyvuoti daug ilgiau negu individai, kuriems lemta išnykti. Geismus, mus vedančius į *aphrodisia*****, Platonas priskiria natūraliausiems ir būtiniausiems; o malonumų, kuriuos jie mums sukelia, priežastis, anot Aristotelio, – būtini dalykai, dominantys kūną ir visą kūniškąjį gyvenimą*****. Apskritai seksualinė veikla yra taip tvirtai ir natūraliai įsitvirtinusi gamtoje, kad negali būti – ir Rufas Efesietis tai primins – vertinama kaip blogis******. Žinoma, tuo moralinė *aphrodisia* patirtis radikaliai skiriasi nuo kūno patirties.

Tačiau, nors ir kokia natūrali ir netgi būtina ji būtų, vis dėlto ji yra moralinio rūpesčio objektas; ji kviečia nubrėžti ribas, kurios leidžia

---

* *Hipokratas.* Priesaika, Raštai, išl. Loeb, I, p. 300.

** *Platonas.* Puota, 189 d–193 d. Apie mitinius laikus, kai nebuvo seksualinio dauginimosi, žr. Politika, 271 a–272 b.

*** *Aristotelis.* Apie gyvūnų kilmę, II, 1, 731 b; Apie sielą, II, 4, 415 a-b.

**** *Platonas.* Valstybė, VIII, 559 c.

***** *Aristotelis.* Nikomacho etika, VII, 4, 2, 1 147 b.

****** *Rufas Efesietis.* Raštai, išl. Daremberge, p. 318.

nustatyti, iki kurio taško ir kiek tinkama ją praktikuoti. O jei ji gali priklausyti nuo gėrio ir blogio, tai ne dėl savo natūralumo ar dėl to, kad jis būtų iškraipytas; viskas priklauso nuo to, kokiu būdu gamta ją sutvarkė. Iš tiesų malonumą, su kuriuo ji asocijuojama, žymi du bruožai. Pirmiausia – jo žemumas: beje, nepamirštant, kad Aristipui ir kireniečiams „visi malonumai vienodi“*, tačiau dažniausiai seksualinis malonumas yra apibūdinamas ne kaip blogio nešėjas, o kaip ontologiškai arba kokybiškai žemesnis: nes jis bendras gyvūnams ir žmonėms (o nėra išskirtinis pastarųjų požymis); nes jis sumišęs su praradimu ir kančia (ir tuo skiriasi nuo malonumų, kuriuos gali suteikti regėjimas ir klausa); nes jis priklausomas nuo kūno ir jo poreikių; nes jis skirtas vėl atkurti organizmo pradinei poreikio būsenai**. Tačiau, kita vertus, šis sąlygojamas, subordinuotas ir žemesnis malonumas yra ekstremalaus gyvybingumo malonumas; Platonas aiškina *Įstatymų* pradžioje: jei jau gamta sutvarkė taip, kad vyrus ir moteris trauktų vienus prie kitų, tai todėl, kad būtų įmanomas dauginimasis ir garantuotas rūšies išlikimas***. Šitas tikslas, kad žmonės apsirūpintų palikuonimis, yra toks svarbus ir toks būtinas, kad gamta kuriamąjį aktą susiejo su labai intensyviu malonumu; kaip būtinybę maitintis ir taip užtikrinti individualų išlikimą gyvūnams primena natūralus malonumas, jaučiamas valgant ir geriant, visiškai taip pat būtinybę veistis ir palikti palikuonis jiems nuolat primena malonumas ir geismas, kurie siejami su lyčių susijungimu. *Įstatymai* taip pat kalba apie trijų esminių norų, susijusių su maitinimusi, gėrimu ir dauginimusi, egzistavimą: visi trys yra stiprūs, įsakmūs ir aistringi, bet ypač trečiasis – nors jis „paskutinis sudygsta“, tačiau yra „gyviausias iš visų mūsų meilių“****. Sokratas klausė savo pašnekovo *Valstybėje,* ar šis žinąs „didesnį ir karštesnį malonumą negu meilės malonumas“*****.

---

* *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, II, 8.

** Apie tokių rūšies malonumų bendrumą su gyvūnais žr. *Ksenofontas.* Hieronas, VII; apie fizinio malonumo mišrų pobūdį – *Platonas.* Valstybė, IX, 538 b; Filebas, 44; apie malonumą, lydintį kūno sugrįžimą į pradinę būseną – *Platonas.* Timajas, 64 d–65 a; *Aristotelis.* Nikomacho etika, VII, 4, 1 147 b.

*** *Platonas.* Įstatymai, I, 636 c.

**** *Platonas.* Ten pat, 783 a-b.

***** *Platonas.* Valstybė, III, 403 a.

Būtent šitas natūralus malonumo gyvybingumas ir trauka, kuria jis veikia geismus, skatina seksualinį aktyvumą peržengti ribas, kurias nustatė gamta, kai *aphrodisia* teikiamą malonumą padarė žemesnį, subordinuotą ir sąlygotą. Šis gyvybingumas skatina aukštyn kojom apversti hierarchiją, geismams ir jų patenkinimui duoti pirmenybę, jiems suteikti absoliučią valdžią sielai. Būtent jis verčia peržengti poreikių patenkinimo ribas ir tęsti malonumų paieškas netgi atgaivinus kūną. Tendencija maištauti ir sukilti – tai seksualinio geismo „stasiastinis" potencialumas; tendencija peržengti ribas – tai jo „hiperbolinis"* potencialumas. Gamta žmogiškajai būtybei suteikė šitą būtiną ir pavojingą jėgą, visada pasiruošusią viršyti tikslą, kuris jai buvo numatytas. Aišku, kodėl tokiomis sąlygomis seksualinė veikla reikalauja moralinės diskriminacijos, nes paaiškėjo, kad ji yra daugiau dinaminė negu morfologinė. Jeigu, kaip sako Platonas, jai reikia taikyti tris pačius stipriausius stabdžius – baimę, įstatymą ir teisingą kalbą**, jeigu, pasak Aristotelio, reikia, kad gebėjimas geisti paklustų protui kaip vaikas savo mokytojo paliepimams***, jeigu pats Aristipas, nenustodamas „naudotis" malonumais, norėjo, kad būtų stengiamasi nesileisti jų paveikiamam****, – tai ne todėl, kad seksualinė veikla būtų blogis; ir juo labiau ne todėl, kad ji rizikuotų nukrypti nuo kanoniško modelio, o dėl to, kad ją sukelia jėga – *energeia*, kuri pati linkusi perdėti. Krikščioniškojoje kūno doktrinoje nepaprastos malonumo jėgos principas glūdi nuopuolyje ir ydose, būdingiems žmogiškajai prigimčiai nuo pat jos atsiradimo. Graikų klasikinei filosofijai ši jėga yra iš prigimties potencialiai linkusi perdėti, ir moralės klausimas bus sužinoti, kaip paveikti šitą jėgą, kaip ją suvaldyti ir laiduoti reikiamą ekonomiją.

Tai, kad seksualinė veikla atsiskleidžia kaip gamtos sukurtų, tačiau linkusių į piktnaudžiavimą jėgų žaismo rūšis, ją priartina prie maitinimosi ir moralinių problemų, kokias ji gali sukelti. Šita asociacija tarp

---

* Apie malonumų perdėjimą (*huperbolē, huperballein*) žr., pvz., *Platonas.* Valstybė, 402 e; Timajas, 86 b; *Aristotelis.* Nikomacho etika, III, 11, 1 118 b; VII, 4, 1 148 a; VII, 7, 1 150 a; VII, 7, 1, 150 b. Apie sukilimą (*epanastasis, stasiazein*) – *Platonas.* Valstybė, IV, 442 d; IV, 444 b; IX, 586 e; Fedras, 237 d.

** *Platonas.* Įstatymai, VI, 783 a.

*** *Aristotelis.* Nikomacho etika, III, 12, 1 119 b.

**** *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, VI, 8.

sekso moralės ir stalo moralės antikos kultūroje yra nekintamas faktas. Galima rasti tūkstančius pavyzdžių. *Atsiminimų* pirmojoje knygoje norėdamas parodyti, koks naudingas savo pavyzdžiu ir kalbomis Sokratas buvo mokiniams, Ksenofontas pateikia savo mokytojo taisykles ir pasakoja apie jo elgesį „geriant, valgant ir mėgaujantis meilės malonumais"*. *Valstybės* pašnekovai, nagrinėdami sargybinių mokymą, sutinka, kad nuosaikumas – *sōphrosunē* reikalauja trigubo – vyno, meilės ir stalo (*potoi, aphrodisia, edōdai*) – malonumų valdymo**. Apie tą patį kalba ir Aristotelis: *Nikomacho etikoje* trys jo pateikiami pavyzdžiai apie „bendruosius malonumus" – tai pavyzdžiai apie valgymą, gėrimą ir – jauniems vaikinams ir vyrams jėgų žydėjime – apie „lovos palaimas"***; šioms trims malonumų formoms, pasak jo, gresia tas pats pavojus – pertekliaus, kuris viršija poreikius; jis netgi atranda bendrą fiziologinį principą, nes ir vienuose, ir kituose malonumuose regi kontaktą ir lytėjimą (anot jo, valgis ir gėrimas jiems būdingą malonumą suteikia tik liesdamiesi su liežuviu, o ypač su gerkle)****. Gydytojas Eriksimachas *Puotoje* reikalauja, kad jo menui būtų suteikta galimybė duoti patarimus, kaip reikia mėgautis stalo ir lovos malonumais; anot jo, kaip tik gydytojai turi pasakyti, kaip patirti malonumą ir nepasijusti blogai skaniai valgant; jie taip pat turi patarti ir pamokyti tuos, kurie praktikuoja fizinę meilę – „pandemiją", – kaip ja mėgautis, kad ji nesukeltų jokių sutrikimų*****.

Žinoma, būtų įdomu pasekti ilgą valgymo moralės ir seksualinės moralės ryšių istoriją, nagrinėjant įvairias doktrinas, taip pat religines apeigas arba dietetikos taisykles; reikėtų pabandyti suvokti, kaip per ilgą laiką nurodymai, kaip reikia maitintis, atsiskyrė nuo seksualinės moralės nurodymų: jų retrospektyvinės svarbos evoliuciją (su, be abejo, gana vėlyvu momentu, kai seksualinio elgesio problema pradėjo kelti daugiau nerimo negu maitinimosi elgesio problema) ir laipsnišką pačios struktūros skilimą (laiką, kai seksualinis geismas buvo apibūdinamas kitais

* *Ksenofontas.* Atsiminimai, I, 3, 15.

** *Platonas.* Valstybė, III, 389 d-e; taip pat IX, 580 e.

*** *Aristotelis.* Nikomacho etika, III, 11, 1, 1 118 b.

**** Ten pat, III, 10, 9, 1 118 a.

***** *Platonas.* Puota, 187 e.

terminais negu apetitas). Šiaip ar taip, atrodo, kad klasikinės epochos graikų apmąstymuose maitinimosi, gėrimo ir seksualinės veiklos problemos buvo sprendžiamos labai panašiai. Valgis, vynai, santykiai su moterimis ir berniukais sudarė analogišką etinę medžiagą; jie sukelia natūralių, tačiau visada į perdėjimą linkusių jėgų žaismą: kaip galima ir kaip reikėtų „naudotis" (*chrēsthai*) šita malonumų, troškimų ir aktų dinamika? Tai tinkamo naudojimosi klausimas. Kaip sako Aristotelis: „Visiems vienokį ar kitokį malonumą teikia stalas, vynas ir meilė, tačiau ne visi tai daro taip, kaip reikėtų daryti (*ouch' hos dei*)"*.

2. Chrēsis

Kaip pajusti malonumą „taip, kaip reikia"? Kaip galima suvaldyti, apriboti, sutvarkyti šitą veiklą? Kokį teisėtumo tipą, kuris galėtų pagrįsti tai, kad privalu jiems paklusti, reikia pripažinti tiems principams? Arba, kalbant kitomis sąvokomis, koks yra paklusnumo būdas, naudojamas šiam moraliniam seksualiniam elgesiui problematizuoti?

Moraliniai apmąstymai apie *aphrodisia* daug mažiau linkę kurti sisteminį kodeksą, kuris nustatytų kanoninę lytinių aktų formą, nubrėžtų draudimų liniją ir paskirstytų praktikas vienoje ir kitoje skiriamosios linijos pusėje, negu išplėtoti „naudojimosi" sąlygas ir būdus: stilių to, ką graikai vadino *chrēsis aphrodisiōn* – mėgavimąsi malonumais. Paplitusi sąvoka *chrēsis aphrodisiōn* apskritai yra susijusi su seksualine veikla (taip pat bus kalbama apie metų arba amžiaus laikotarpius, kada gerai *chrēsthai aphrodisiois***). Tačiau sąvoka taip pat susijusi su tuo, kokiu būdu individas atlieka seksualinę veiklą, su jo elgesio maniera, režimu, kurį jis sau leidžia ar iš savęs reikalauja, su sąlygomis, kuriomis jis atlieka lytinius aktus, su tuo, kokią vietą jiems skiria gyvenime***. Klausimas

* *Aristotelis.* Nikomacho etika, VII, 14, 7, 1 154 a.

** *Aristotelis.* Gyvūnų istorija, VII, I, 581 b; Apie gyvūnų kilmę, II, 7, 747 a.

*** Platonas (Valstybė, V, 451 c) kalba apie tai, koks turi būti korektiškas moterų ir vaikų „turėjimas ir naudojimas" (*ktēsis te kai chreia*); taigi čia kalbama apie ryšių ir santykių, kokius su jais galima turėti, visumą. Polibijas iškelia *chreia aphrodisiōn*, kuri, kaip ir drabužių ir maisto prabanga, apibūdina kilmingų valdovų papročius ir sukelia nepasitenkinimą ir revoliuciją (Istorijos, VI, 7).

keliamas ne apie tai, kas leidžiama ar draudžiama iš geismų, kurie jaučiami, ar aktų, kurie atliekami, bet apie atsargumą, apmąstymus, apskaičiavimą paskirstant arba kontroliuojant aktus. Jeigu tiesa, kad, mėgaujantis malonumais, reikia gerbti šalies įstatymus ir papročius, neįžeisti dievų ir remtis tuo, ko nori gamta, tai moralinės taisyklės, kurioms paklūstama, yra labai nutolusios nuo to, kas galėtų reikšti paklusnumą aiškiai apibrėžtam kodeksui*. Kalbama veikiau apie kintamą reguliavimą, kai reikia atsižvelgti į skirtingus elementus: vieną – poreikio ir to, ką gamta padarė būtiną; kitą, kuris laikinas ir priklauso nuo aplinkybių, – tinkamo laiko; ir trečią – paties individo statuso. *Chrēsis* turėtų būti apsprendžiama atsižvelgiant į šiuos skirtingus motyvus. Apmąstymuose apie mėgavimąsi malonumais galima atpažinti susirūpinimą triguba strategija – poreikio, tinkamo laiko ir statuso.

1. Poreikio strategija. Visi žino skandalingą Diogeno poelgį: kai jam būtinai reikėdavo patenkinti savo seksualinį geismą, jis pasitenkindavo pats viešoje vietoje**. Kaip ir daugelis kinikų provokacijų, šitoji turi dvejopą mintį. Iš tiesų ji akcentuoja viešą dalyko pobūdį, o tai Graikijoje prieštaravo visiems papročiams; kaip priežastis meile užsiiminėti tik nakčia buvo nurodoma būtinybė pasislėpti nuo žvilgsnių; o atsargumo priemonių laikymasis, stengiantis išlikti nepastebėtam tokių santykių metu, gali būti laikomas ženklu, kad *aphrodisia* praktika nebuvo kažkas tokio, kas išaukštintų tai, ką žmogus turi kilniausia. Būtent šiai neviešinimo taisyklei Diogenas skiria savo „gestų“ kritiką; Diogenas Laertijas iš tiesų dėsto, kad jis buvo įpratęs „viską daryti viešai – ir valgyti, ir mylėtis“. Jis samprotavo taip: „Jeigu nėra smerktina valgyti, tai nė kiek ne blogiau valgyti viešai“***. Tačiau dėl šio sugretinimo su maitinimusi Diogeno gestas taip pat įgauna kitą reikšmę: *aphrodisia* praktika, – kuri negali būti gėdinga, nes yra natūrali, – yra ne daugiau ir ne

---

* Aristotelio *Retorika* (I, 9) apibūdina nuosaikumą kaip tai, kas mums vadovauja, „kaip to nori *nomos*“, kada kalbama apie kūniškuosius malonumus. Apie *nomos* sąvoką – *J. de Romilly.* Įstatymo idėja graikų filosofijoje.

** *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, VI, 2, 46. Taip pat žr. *Dionas Prusietis.* Kalbos, VI, 17–20, ir *Galenas.* Apie pažeistas vietas, VI, 5.

*** *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, VI, 2, 69.

mažiau nei poreikio patenkinimas; ir kaip kinikas ieškojo maisto, kad galėtų paprasčiausiai patenkinti savo skrandį (jis bandė valgyti ir žalią mėsą), visiškai taip pat ir masturbacija jam atrodė tiesiausias būdas numalšinti geismą; jis netgi gailėjosi, kad negalima taip paprastai numalšinti alkio ir troškulio: „Dėkočiau dangui, kad, norint numalšinti alkį, užtektų tik pasitrinti pilvą".

Šituo Diogenas tik stūmė į kraštutinumą vieną iš didžiųjų *chrēsis aphrodisiōn* taisyklių. Jis labiausiai supaprastino elgesį, apie kurį jau Antistenas kalbėjo Ksenofonto *Puotoje:* „Kai esu sužadintas meilės geismo, – sakė jis, – pasitenkinu pirmąja pasitaikiusia, ir moterys, į kurias aš kreipiuosi, mane su kaupu apipila glamonėmis, nes niekas kitas nesutinka prie jų prisiartinti. Visos tos glamonės man atrodo tokios karštos, kad, atsiduodamas kiekvienai iš jų, aš nepageidauju pajusti jų dar karštesnių; aš netgi pageidaučiau, kad jos būtų ne tokios karštos, nes kai kurios iš jų peržengia naudingumo ribas"*. Šis Antisteno principas nėra labai nutolęs (net jeigu praktiniai padariniai yra labai skirtingi) nuo daugelio taisyklių arba pavyzdžių, kuriuos, pasak Ksenofonto, Sokratas skelbdavo savo mokiniams. Jis rekomenduodavo tiems, kurie nėra pakankamai tvirti, atsispirti meilės malonumams, vengti jaunų berniukų ir netgi išvykti į tremtį, jei to reikia, bet nenurodydavo jokios priežasties, dėl kurios reikėtų visiškai, galutinai ir besąlygiškai susilaikyti; „siela, – bent jau taip Ksenofontas pristato Sokrato pamoką, – pritaria šiems malonumams tik tada, jeigu yra fizinis poreikis ir jis gali būti be žalos patenkintas"**.

Tačiau šio poreikio reguliuojamo mėgavimosi *aphrodisia* tikslas nėra panaikinti malonumą; atvirkščiai, siekiama jį išlaikyti ir išlaikyti poreikiu, kuris sukelia geismą; gerai žinoma, kad malonumas atbunka, jei jis nesuteikia pasitenkinimo: „Mano draugai, – sako Dorybė Prodiko kalboje, kurią cituoja Sokratas, – su malonumu mėgaujasi valgiu ir gėrimu (*hēdeia apolausis*) ir nesivargina (*apragmōn*), nes jie laukia iš to malonumo"***. Diskutuodamas su Eutidemu, Sokratas primena, kad

* *Ksenofontas.* Puota, IV, 38.
** *Ksenofontas.* Atsiminimai, I, 3, 14.
*** Ten pat, II, 1, 33.

„alkis, troškulys, meilės troškimas (*aphrodisiōn epithumia*) nuo seno yra vienintelės malonumo, kuris jaučiamas valgant, geriant, mylintis, ilsintis ir miegant, priežastys, – jeigu laukėme ir kentėme šiuos poreikius iki tokio laiko, kad pasitenkinimas būtų toks didelis, koks tik gali būti (*hōs eni hēdista*)“*. Tačiau jeigu, geismui padedant, reikia išsaugoti malonumo jausmą, tai, atvirkščiai, nereikia dauginti troškimų griebiantis tų malonumų, kurie nėra natūralūs: Prodiko kalboje dar sakoma, kad norą miegoti turi sukelti nuovargis, o ne tyčia palaikoma tinginystė, ir jeigu seksualinius geismus, kai jie pasireiškia, galima patenkinti, tai nereikia sukurti troškimų, kurie viršija poreikius. Šios strategijos, kuri, kaip matome, niekada negali įgauti tikslaus kodekso arba visiems vienodu būdu bet kokiomis aplinkybėmis taikomo įstatymo formos, vadovaujantysis principas turi būti poreikis. Ji suteikia pusiausvyrą malonumo ir geismo dinamikai: kaip vidines ribas fiksuodama poreikio patenkinimą, ji neleidžia „įsikarščiuoti“ ir pulti į perdėjimą; ji taip pat siekia, kad šita natūrali jėga netaptų maištu ir neuzurpuotų ne savo vietos, nes ji suteikia tik tai, kas būtina kūnui ir ko norėjo gamta – nieko daugiau.

Ši strategija leidžia užkirsti kelią nenuosaikumui – šis apskritai yra elgesys, kurio išeities taškas nėra poreikis. Štai kodėl jis gali įgyti dvi formas, su kuriomis moralinis malonumų režimas turi kovoti. Tai nenuosaikumas, kurį galima pavadinti „pertekliumi“ ar „užpildymu“**: jis suteikia kūnui visus galimus malonumus dar prieš jam pajuntant jų poreikį, neduodamas jam laiko patirti „nei alkio, nei troškulio, nei meilės geismų, nei jų išvakarių“ ir taip užgniauždamas patį malonumo jausmą. Taip pat yra nenuosaikumas, apie kurį būtų galima pasakyti – „dirbtina gudrybė“. Jis yra pirmojo padarinys: jo esmė – ieškoti palaimos tenkinant nenatūralius poreikius: kad „valgytų su malonumu, jis ieško virėjų, kad gertų su malonumu, apsirūpina brangiais vynais, o vasarą bėga ieškoti sniego“; ieškodamas naujų *aphrodisiōn* malonumų, jis „naudojasi vyrais, tarsi jie būtų moterys“***. Taip apibrėžtas

* Ten pat, IV, 5, 9.
** *Platonas.* Gorgijas, 492 a-b, 494 c, 507 e; Valstybė, VIII, 561 b.
*** *Ksenofontas.* Atsiminimai, II, 1, 30.

nuosaikumas negali įgauti paklusnumo vienai įstatymų sistemai arba elgesio kodifikavimo formos; juo labiau jis negali būti vertinamas kaip malonumų anuliavimo principas; tai yra menas – tokia malonumų praktika, kuri leidžia, „mėgaujantis" pagrįstais poreikiais malonumais, riboti ją pačią: „Vienintelis nuosaikumas, – sako Sokratas, – mums padeda pakelti poreikius, apie kuriuos aš kalbėjau, ir taip pat vienintelis leidžia mums patirti atminimo vertą malonumą"*. Kaip tik taip, jeigu bus patikėta Ksenofontu, Sokratas jais mėgavosi kasdieniame gyvenime: „Jis prisiliesdavo prie maisto tik tada, kai galėdavo su malonumu valgyti, ir valgyti jis ateidavo tik tada, kai apetitas jau būdavo kaip prieskoniai. Kiekvienas gėrimas jam buvo skanus, nes jis niekada negerdavo neištroškęs"**.

2. Kita strategija siekia apibrėžti tinkamą momentą – *kairos*. Būtent tai yra vienas iš pačių svarbiausių ir subtiliausių mėgavimosi malonumais meno tikslų. Platonas jį primena *Įstatymuose*: laimingas (kalbant apie asmenį ar valstybę) yra tas, kuris žino, ką reikia daryti, „kada to reikia ir kiek reikia"; ir atvirkščiai – tas, kuris veikia „nežinodamas, kaip to imtis (*anepistēmonōs*)" ir „ne tuo laiku, kai nori (*ektos tōn kairōn*)", gyvena „visiškai kitą gyvenimą"***.

Reikia turėti omenyje, kad ši „kada reikia" tema graikams visada turėjo svarbią reikšmę ne tik kaip moralinė, bet ir kaip mokslo bei technikos problema. Šios praktinės žinios, kokiomis – pagal labai tradicinį sugretinimą – laikoma medicina, vadovavimas, valdymo menas, taip pat numato, kad nepakanka žinoti bendruosius principus, bet reikia sugebėti numatyti momentą, kada reikia įsiterpti, ir tikslų būdą, kaip tai padaryti priklausomai nuo esamų aplinkybių. Vienas pagrindinių atsargumo dorybės aspektų – mokėjimas tinkamai taikyti „momento politiką" skirtingose srityse, kur svarbu paisyti *kairos* – ar būtų kalbama apie miestą, ar apie individą, apie kūną, ar apie sielą. Mėgaujantis malonumais, moralė yra ir „laiko" menas.

---

* Ten pat, IV, 5, 9.

** Ten pat, I, 3, 5.

*** *Platonas.* Įstatymai, I, 636 d-e. Apie *kairos* sąvoką ir jos svarbą graikų moralei žr. *Auberque.* La Prudence chez Aristote, Paryžius, 1963, p. 95 ir toliau.

Šitas laikas gali būti apibrėžtas naudojantis daugeliu mastelių. Yra viso gyvenimo mastelis; gydytojai mano, kad negerai pradėti praktikuoti šiuos malonumus pernelyg anksti; jie taip pat mano, kad gali būti kenksminga juos tęsti iki labai garbaus amžiaus; ši praktika turi savo sezoną gyvenime: apskritai jis apibrėžiamas periodu, kuris apibūdinamas ne tiktai kaip galimo vaisingumo laikotarpis, bet ir toks laikas, kai palikuonys yra sveiki, gerai išsivystę, gerai išnešioti*. Taip pat yra metų mastelis, kai atsižvelgiama į metų laikus: kaip pamatysime vėliau, dietetiniai režimai suteikia didelę reikšmę koreliacijai tarp seksualinės veiklos ir klimato pusiausvyros pasikeitimo, tarp šilumos ir šalčio, drėgmės ir sausros**. Reikėtų pasirinkti ir dienos metą: viename iš *Stalo pašnekesių* Plutarchas nagrinės šią problemą, jai pasiūlydamas sprendimą, kuris gali pasirodyti visiškai tradicinis; dietetinės priežastys, taip pat padorumo argumentai ir religiniai motyvai rekomenduoja pirmenybę teikti vakarui, nes tai tinkamiausias metas kūnui, – laikas, kai šešėliai paslepia mažai prideramus vaizdus ir leidžia tarp šių malonumų ir rytinių religinių apeigų įterpti naktį***. Laiko – *kairos* – pasirinkimas turi visiškai priklausyti nuo kitos veiklos. Jeigu Ksenofontas gali pacituoti savo Kyrą kaip nuosaikumo pavyzdį, tai ne dėl to, kad pastarasis būtų atsisakęs malonumų, o todėl, kad gyvenime jis mokėjo juos paskirstyti taip, kaip reikia: neleisdamas jiems atitraukti jo nuo darbų ir jiems atsiduodamas tik prieš tai padirbėjęs – tai atverdavo kelią garbingai atvangai****.

„Tinkamo laiko“ svarbą seksualinėje etikoje labai aiškiai parodo *Atsiminimų* fragmentas, skirtas incestui. Sokratas nedviprasmiškai teigia, kad „santykių tarp tėvo ir jo dukterų, tarp sūnaus ir motinos uždraudimas“ yra universali ir dievų sukurta taisyklė: tai įrodo faktas,

* Tai vėlyvas amžius: anot Aristotelio, sperma būna nevaisinga iki dvidešimt vienerių metų. Tačiau amžius, kurio vyras turi sulaukti, norėdamas tikėtis sveikų palikuonių, yra dar vėlesnis: „Sulaukus dvidešimt vienerių metų, moterys jau tinkamos vaikams daryti, tačiau vyrams dar reikia vystytis“. (*Gyvūnų istorija*, VII, 1, 582 a.)

** Visai tai bus išplėtota kitame skyriuje.

*** *Plutarchas*. Stalo pašnekesiai, III, 6.

**** *Ksenofontas*. Kyro ugdymas, VIII, 1, 32.

kad tie, kurie ją sulaužo, nubaudžiami. Šitos bausmės esmė ta, kad, nepaisant vidinių gerųjų savybių, kurias gali turėti kraujomaiša susiję tėvai, jų palikuonys gimsta nesveiki. O kodėl? Todėl, kad jie nepaisė „laiko“ principo ir netinkamu metu sumaišė sėklą gimdytojų, kurių vienas yra daug senesnis už kitą: o tai visada reiškia „daugintis blogomis sąlygomis“, kai apvaisinama (pastojama) jau nebesant „amžiaus žydėjime“*. Ksenofontas arba Sokratas nesako, kad už kraujomaišą baudžiama vien dėl jos „netinkamo laiko“; tačiau pažymėtina tai, kad incesto blogis pasireiškia tokiu pačiu būdu ir turi tokį pat poveikį kaip ir laiko ignoravimas.

3. Menas mėgautis malonumais turi kisti atsižvelgiant ir į tai, kas jais mėgaujasi ir koks jais besimėgaujančiojo statusas. Demostenui priskirtos *Eroticos* autorius tai primena po *Puotos*: kiekvienas protingas žmogus gerai žino, kad berniuko meilės ryšiai nėra „absoliučiai skaistūs ar begėdiški“, tačiau „jie visiškai skiriasi priklausomai nuo berniuku besidominčiųjų“, taigi būtų „neteisinga visais atvejais vadovautis ta pačia taisykle“**.

Žinoma, visoms visuomenėms bendra tai, kad seksualinio elgesio taisyklės kinta su amžiumi, lytimi, individų būkle ir reikalavimai arba draudimai netaikomi visiems tokiu pačiu principu. Tačiau, remiantis krikščioniškąja morale, šita specifikacija įsijungia į bendrą sistemą. Ši sistema pagal bendruosius principus apibrėžia lytinio akto vertę ir nustato, kokiomis sąlygomis jis galėtų būti teisėtas arba ne, atsižvelgiant į tai, ar vyras vedęs, ar ne, susižadėjęs ar ne, ir t. t.; čia kalbama apie moduliuotą universalumą. Atrodo, kad antikos moralėje, išskyrus keletą taisyklių, kurios taikomos visiems, seksualinė moralė visada sudarė gyvenimo būdo dalį, o patį gyvenimo būdą nulemdavo gautas statusas ir pasirinkti tikslai. Vėlgi Tariamasis Demostenas, *Eroticos* autorius, kreipiasi į Epikratą, norėdamas jam „patarti, kaip savo elgesį padaryti vertą didesnės pagarbos“; jis iš tiesų nenorėtų, kad jaunuolis darytų sprendimus, „kurie nesusilauktų geriausių nuomonių“; šiuo geru patarimu norima ne priminti bendrąsias elgesio taisykles, o suteikti vertę

* *Ksenofontas.* Atsiminimai, IV, 4, 21–23.

** *Platonas.* Puota, 180 c–181 a; 183 d. *Tariamasis Demostenas.* Eroticos, 4.

teisėtiems moralinių kriterijų skirtumams: „mes nekritikuojame to, kuris gyvena šešėlyje ir nusižeminęs, net jam padarius negarbingą klaidą“; ir, priešingai, jei jis, kaip pats Epikratas, „gyvena visų akivaizdoje, tai menkiausias piknaudžiavimas su garbe susijusioje srityje jam užtraukia gėdą“*. Visuotinai priimtas principas, kad kuo daugiau esi matomas, kuo daugiau turi arba nori turėti valdžios kitiems, kuo daugiau stengies iš savo gyvenimo padaryti puikų kūrinį, kurio reputacija bus plačiai ir ilgai žinoma, tuo būtiniau savo pasirinkimu ir valia iš savęs reikalauti griežtai laikytis seksualinio elgesio principų. Štai kokį patarimą apie „gėrimą, valgį, miegą ir meilę“ Simonidas davė Hieronui: šie „malonumai yra bendri visiems gyvūnams, nė vieno neišskiriant“, tuo tarpu troškimas garbės ir pagyrimų yra būdinga žmonėms; ir šitas troškimas leidžia ištverti pavojus ir trūkumus**. Ir taip, pasak Ksenofonto, Agesilajas visada elgėsi su malonumais, „kurių valdomi leidžiasi daugelis vyrų“, susijusioje srityje; iš tiesų jis manė, kad „vadovas turi išsiskirti iš kitų ne savo suglebimu, o ištverme“***.

Nuosaikumas labai dažnai minimas tarp gerųjų savybių, kurios priklauso – ar bent jau turėtų priklausyti – ne bet kam, o tik privilegijuotiesiems, turintiems rangą, statusą ir užimantiems atsakingas pareigas mieste. Sokratas iš *Atsiminimų,* Kritobului piešdamas gero žmogaus, kurio draugystės verta siekti, portretą, nuosaikumą įrašo į dorybių lentelę, apibūdinančią socialiai vertinamą žmogų: būti pasiruošusiam padėti draugui, būti pasirengusiam atlikti gerus darbus kitiems, būti sukalbamam reikaluose****. Pasak Ksenofonto, Sokratas savo mokiniui Aristipui, kuris „buvo labai pasileidęs“, vėlgi rodo nuosaikumo privalumus pateikdamas jam klausimą: jei jam būtų pavesta išauklėti du mokinius, iš kurių vienam tektų gyventi paprastą gyvenimą, o kitam būtų lemta vadovauti, – kurį iš jų mokytų būti „savo meilės geismų valdovu“, kad jie netrukdytų atlikti to, ką jam reikės atlikti?***** Mes stengiamės, toliau sako *Atsiminimai,* turėti vergus, kurie nėra nenuosaikūs: taigi

* *Platonas.* Puota, 180 c–181 a; 183 d. *Tariamasis Demostenas.* Eroticos, 4.

** *Ksenofontas.* Hieronas, VII.

*** Ten pat, VII, Agesilajas, V.

**** *Ksenofontas.* Atsiminimai, II, 6, 1–5.

***** Ten pat, II, 1, 1–4.

dėl daug svarbesnės priežasties, jeigu norėsime išsirinkti valdovą, „argi rinksimės tą, kurį žinome esant savo pilvo, vyno, meilės malonumų, tinginystės ir miego vergą?“* Tiesa, kad Platonas nori visai valstybei suteikti nuosaikumo dorybę; tačiau jis nelaukia, kad visi bus vienodai nuosaikūs; *sōphrosunē* apibūdins valstybę, kurioje tie, kurie turi būti valdomi, paklus, o tie, kurie turi vadovauti, vadovaus efektyviai: taigi vaikai, moterys, vergai, taip pat didelė beverčių vyrų masė turės daugybę „geismų, malonumų ir bėdų“; „tačiau paprastus ir valdomus geismus, kurie pasiduoda mąstymui, leidžiasi valdomi proto ir teisingos nuomonės“, turi tik „nedaugelis žmonių, kurie prie gražiausio įgimto prado dar prideda geriausią išsimokslinimą“. Nuosaikioje valstybėje daugumos ydingas aistras valdo „dorybingos mažumos aistros ir protas“**.

Tai labai toli nuo griežtumo, kuris norėjo visus individus – tiek pačius išdidžiausius, tiek ir pačius kukliausius – tokiu pačiu būdu priversti laikytis universalaus įstatymo, kurio vienintelę praktiką galėtų moduliuoti kazuistika. O čia, visai priešingai, viskas priklauso nuo pritaikymo, nuo aplinkybių, nuo asmeninės pozicijos. Išlieka keletas bendrų didžiųjų – miesto, religijos ar gamtos – įstatymų, tačiau atrodo, tarsi tolumoje jie nubrėžtų labai platų ratą, kuriame praktinė mintis turi apibrėžti tai, ką dera daryti. Tam jai nereikia nieko panašaus į tekstą, kuris veiktų kaip įstatymas, o tik *technē* – arba „praktinio vadovo“, kuris, atsižvelgdamas į bendruosius principus, vadovautų veiksmui priklausomai nuo jo laiko, konteksto ir atsižvelgiant į to veiksmo tikslus. Taigi šioje moralės formoje individas etiniu subjektu tampa ne universalizuojant jo veiksmo taisyklę, bet atvirkščiai – per dėmesį ir ieškojimus, kurie individualizuoja jo veiksmą, jį moduliuoja ir netgi gali jį padaryti ypatingu žygdarbiu dėl jam suteikiamos racionalios ir apmąstytos struktūros.

---

* *Ksenofontas.* Atsiminimai, I, 5, 1.

** *Platonas.* Valstybė, IV, 431, c-d.

3. Enkrateia

Krikščioniškosios moralės vidinis pobūdis dažnai supriešinamas su pagoniškosios moralės, kuri veiksmus nagrinėjo tik pagal realų atlikimą, jų matomą ir pasireiškiančią formą, jų atitikimą taisyklėms bei pagal aspektą, kurį jie gali suteikti po jų liekančiai nuomonei arba prisiminimams, išoriniam pobūdžiui. Tačiau šiai tradiciškai opozicijai gali trūkti svarbiausiojo. Tai, kas vadinama krikščioniškosios moralės vidiniu pobūdžiu, yra ypatingas ryšio su savimi būdas, kuris savy talpina tikslias dėmesio, įtarimų, iššifravimo, verbalizavimo, prisipažinimo, savęs kaltinimo, kovos su pagundomis, atsisakymo, dvasinės kovos it t. t. formas. O tai, kas apibrėžiama kaip antikos moralės „išorinis pobūdis", taip pat apima darbo su savimi principą, tačiau labai skirtinga forma. Įvyksianti evoliucija, beje, labai lėta, tarp pagonizmo ir krikščionybės, nebus pagrįsta progresyviu taisyklės, veiksmo ir klaidos transformavimu į vidinio pobūdžio dalykus; ji veikiau operuos santykio su savimi restruktūrizavimo formomis bei praktikų ir technikų, kuriomis šis ryšys rėmėsi, transformacija.

Šiai ryšio su savimi formai, šiam „požiūriui", kuris būtinas malonumų moralei ir kuris pasireiškia tinkamu mėgavimusi jais, apibrėžti klasikinėje kalboje yra vartojamas terminas *enkrateia**. Šis žodis ilgai išliko gana artimas žodžiui *sōphrosunē:* jie dažnai randami pavartoti kartu arba alternatyviai ir turi labai artimas reikšmes. Norėdamas apibrėžti nuosaikumą, susijusį su pamaldumu, išmintimi, drąsa, teisingumu – penkiomis jo pripažįstamomis dorybėmis – Ksenofontas vartoja tai žodį *sōphrosunē*, tai žodį *enkrateia*. Platonas nurodo šių dviejų žodžių artimumą, o Sokratas, Kaliklio klausinėjamas apie tai, kas yra „vadovauti sau pačiam (*auton heauton archein*)", atsako: „tai reiškia būti išmintingam ir save valdyti (*sōphrona onta kai enkratē auton heautou*), vadovauti savo malonumams ir geismams (*archein tōn hēdonōn kai epithumiōn*)"**. Kai *Valstybėje* jis vieną po kitos apibūdina

* *Ksenofontas.* Kyro ugdymas, VIII, I, 30. Apie *sōphrosunē* sąvoką ir jos evoliuciją žr. *H. North.* Sōphrosunē; autorius pabrėžia dviejų žodžių *sōphrosunē* ir *enkrateia* artimumą Ksenofonto veikaluose (p. 123–132).

** *Platonas.* Gorgijas, 491 d.

keturias esmines dorybes – išmintį, drąsą, teisingumą ir nuosaikumą (*sōphrosunē*), – pastarąją jis apibrėžia pavartodamas žodį *enkrateia*: „Nuosaikumas (*sōphrosunē*) yra kai kurių malonumų ir geismų tvarka ir valdymas (*kosmos kai enkrateia*)"*.

Tačiau reikia pasakyti, kad, nors šių dviejų žodžių reikšmės yra labai artimos, klaidinga manyti, kad jie yra visiški sinonimai. Kiekvienas iš dviejų nurodo šiek tiek skirtingą ryšio su savimi būdą. *Sōphrosunē* dorybė veikiau yra apibūdinama kaip labai bendra būklė, kuri garantuoja, kad elgiamasi „tinkamai – su dievais ir žmonėmis"; o tai reiškia būti ne tik nuosaikiam, bet ir pamaldžiam bei teisingam, taip pat drąsiam**. O *enkrateia*, priešingai, daugiau apibūdinama kaip aktyvi savęs valdymo forma, kuri leidžia priešintis arba kovoti ir išsikovoti valdžią troškimų ir malonumų srityje. Pasak H. Northo, Aristotelis buvo pirmasis, sistemingai skyręs *sōphrosunē ir enkrateia****. Pirmąją *Nikomacho etikoje* apibūdina faktas, kad subjektas sąmoningai pasirenka apgalvotus veikimo principus, sugeba jų laikytis ir juos taikyti, o elgesyje stengiasi laikytis „teisingo vidurio" tarp nejautrumo ir perdėjimo (teisingas vidurys nėra vienodas atstumas nuo vieno ir kito, nes iš tiesų nuosaikumas yra daug labiau nutolęs nuo antrojo negu nuo pirmojo), ir kad jaučia malonumą laikytis saiko; *sōphrosunē* priešingas yra nenuosaikumas (*akolasia*), – kai blogų principų laikomasi savanoriškai, sąmoningai pasirinkus, pasiduodant net silpniausiems geiduliams ir mėgaujantis šituo blogu elgesiu: nenuosaikus niekada nesigaili ir jo neįmanoma išgydyti. *Enkrateia* bei jos priešingybė *akrasia* pasireiškia kovoje, mūšyje ir pasipriešinime: ji reiškia kuklumą, įtampą, „santūrumą"; *enkrateia* valdo malonumus ir geismus, bet privalo kovoti, kad laimėtų. Kitaip negu „nuosaikus" žmogus, „susilaikantis" išbando ir kitus malonumus, o ne tik tuos, kurie jam atrodo protingi; tačiau jis daugiau nesileidžia jų užvaldomas. Jo nuopelnas tuo didesnis, kuo tie

---

* *Platonas.* Valstybė", IV, 430 b. Aristotelis *Nikomacho etikoje* (VII, 1, 6, 1 145 b) primena nuomonę, kuria remiantis tas, kuris yra *sōphrōn*, taip pat yra *enkratēs* ir *karterikos*.

** *Platonas.* Gorgijas, 507 a-b. Taip pat *Įstatymai*, III, 697 b. „Sielos gėrybes reikia laikyti pirmosiomis ir pačiomis brangiausiomis, kai ten glūdi nuosaikumas".

*** *H. North.* Sōphrosunē, p. 202–203.

troškimai stipresni. Taigi *akrasia* nėra, kaip nenuosaikumas, sąmoningas blogų principų pasirinkimas; ją verčiau reikėtų lyginti su tais miestais, kurie turi gerus įstatymus, tačiau nesugeba jų taikyti; nesusilaikantis leidžiasi užvaldomas prieš savo valią, nepaisant jo paties susidarytų išmintingų principų – arba dėl to, kad neturi jėgų jų laikytis, arba todėl, kad nepakankamai galvoja: ir šitai lemia, kad nesusilaikantis turi galimybę pasveikti ir pradėti save valdyti*. Ta prasme *enkrateia* yra *sōphrosunē* sąlyga – darbo ir kontrolės, kurią individas turi turėti sau pačiam, norėdamas tapti nuosaikus (*sōphrōn*), forma.

Vis dėlto atrodo, kad *enkrateia* sąvoka klasikiniame žodyne apskritai reiškia savęs valdymo dinamiką ir pastangas, kurių ji reikalauja.

1. Šitas valdymo uždavinys pirmiausia siejasi su kova. Šitai atėnietis *Įstatymuose* primena Klinijui: jeigu tiesa, kad labiausiai linkęs į drąsą vyras be „išbandymų mūšiuose ir treniruočių“ bus „tik pusė jo paties“, tai galima manyti, kad jis negalės tapti nuosaikiu (*sōphrōn*), „jei nebus kovojęs su tiek malonumų ir geismų (*pollais hēdonais kai epithumiais diamemachēmenos*) ir nelaimėjęs pergalės, padedamas mąstymo, pratybų ir meno (*logos, ergon, technē*), žaidimuose ir veikloje“**. Žodžiai, kuriuos vartojo Antifonas Sofistas: „Nėra išmintingas (*sōphrōn*) tas, kuris netrokšo (*epithumein*) žemo ir blogo, su juo nesusidūrė – nes tada nėra nieko, prieš ką jis būtų triumfavęs (*kratein*) ir kas padėtų įsitvirtinti jo dorybingumui (*kosmios*)***. Dorybingai elgtis įmanoma tik nusiteikus kovoti su malonumais. Kaip paaiškėjo, *aphrodisia* tapo ne tik galimi, bet ir trokštami dėl jėgų žaismo – jėgų, kurių kilmė ir galutinis tikslas yra natūralūs, tačiau jų pačių energijos potencialumas skatina maištauti ir veda į kraštutinumą. Tinkamai ir su saiku naudotis šiomis jėgomis galima tik tada, jei sugebama joms oponuoti, priešintis ir jas suvaldyti. Taigi prieš jas reikia sukilti, nes tai yra žemieji

* *Aristotelis.* Nikomacho etika, III, 11 ir 12, 1 118 b-1 1 119 a ir VII, 7, 849, 1 150 a–1 152 a.

** *Platonas.* Įstatymai, I, 647 e.

*** *Antifonas,* in *Stobajas.* Florilegium, V, 33. Tai Antifono kūrinių 16-asis fragmentas (C.U.F.).

instinktai, kuriais – kaip alkiu ir troškuliu – dalijamės su gyvuliais*; tačiau vien šis gamtinis žemumas dar nebūtų priežastis juos nugalėti, jei nekiltų pavojaus, kad, nugalėdami visa kita, jie išplečia savo valdžią visame organizme ir galiausiai priverčia jiems vergauti. Kitaip sakant, „polemiško“ požiūrio į save reikalauja ne jų vidinė prigimtis ar principinis diskvalifikavimas, bet galimas jų pranašumas ir viešpatavimas. Malonumų požiūriu moralus elgesys yra kova dėl valdžios. *Hēdonai* ir *epithumiai* laikymas baisia ir priešiška jėga, taip pat paties savęs padarymas budriu priešininku, stojančiu prieš jas, besigrumiančiu su jomis ir bandančiu jas sutramdyti, išreiškiamas daugybe posakių, kurie tradiciškai vartojami nuosaikumui ir nenuosaikumui apibūdinti: priešintis malonumams ir troškimams, jiems nepaklusti, atremti jų puolimus arba, atvirkščiai, jiems pasiduoti**; juos nugalėti ar būti jų nugalėtam***, būti apsiginklavusiam ir pasirengusiam kovai su jais****. Taip pat vartojamos tokios metaforos kaip mūšis, kuriame reikia kovoti su ginkluotais priešininkais*****; kaip priešiškai nusiteikusios grupės puolamas siela-akropolis, kurį turėtų apginti stipri įgula******; arba kaip širšės, kurios išlieja pyktį ant saikingų ir išmintingų troškimų, juos

* *Ksenofontas.* Hieronas, VII. *Aristotelis.* Nikomacho etika, III, 10, 8, 1 117 b.

** Taip pat galima rasti daugybę žodžių, kaip *agein, ageisthai* (vesti, būti vedamam); *Platonas.* Protagoras, 355 a; Valstybė, IV, 431 e; *Aristotelis.* Nikomacho etika, VII, 7, 3, 1 150 a. *Kolazein* (turėti savyje): Gorgijas, 491 e, Valstybė, VIII, 559 b; IX, 571 b. *Antiteinein* (priešintis): Nikomacho etika, VII, 2, 4, 1 146 a; VII, 7, 5 ir 6, 1 150 b. *Emphrassein* (daryti kliūtį): *Antifonas.* Fragm. 15. *Antechein* (priešintis): Nikomacho etika, VII, 7, 4 ir 6, 1 150 a ir b.

*** *Nikan* (nugalėti): *Platonas.* Fedras, 238 c; Įstatymai, I, 634 b; *Aristotelis.* Nikomacho etika, VII, 7, 1 150 a; VII, 9, 1 151 a; *Antifonas.* Fragm. 15. *Kratein* (dominuoti): *Platonas.* Protagoras, 353 c; Fedras, 237 e–238 a; Valstybė, IV, 431 a-c; Įstatymai, 840 c; *Ksenofontas.* Atsiminimai, I, 2, 24; *Antifonas.* Fragm. 15 ir 16; *Aristotelis.* Nikomacho etika, VII, 4 c, 1 149 a; VII, 5, 1 149 a. *Hēttasthai* (būti nugalėtam): Protagoras, 352 e; Fedras, 233 c; Įstatymai, VIII, 840 c; Laiškas VII, 351 a; Nikomacho etika, VII, 6, 1, 1 149 b; VII, 7, 4, 1 150 a; VII, 7, 6, 1 150 b; *Isokratas.* Nikoklis, 39.

**** *Ksenofontas.* Atsiminimai, I, 3, 14.

***** *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, I, 23.

****** *Platonas.* Valstybė, VIII, 560 b.

užmuša ar medžioja*, jei nepavyksta jų atsikratyti. Apie tai taip pat kalbama kaip apie laukinę geismo jėgą. Ši jėga užgrobia sielą miegant, jei pastaroji nesugebėjo nuo jos iš anksto apsisaugoti būtinomis apsaugos priemonėmis**. Santykiai su geismais ir malonumais suvokiami kaip kovos ryšys: jų atžvilgiu reikia užimti priešininko poziciją ir perimti jo vaidmenį arba kario ar kovotojo varžybose modelį. Nepamirškime, kad atėnietis iš *Įstatymų,* kalbėdamas apie būtinybę patenkinti tris didelius pagrindinius geismus, primena apie „žaidynėms vadovaujančių (*theoi agōnioi*)*** mūzų ir dievų paramą". Ilga dvasinės kovos, kuri turėjo įgauti tiek skirtingų formų, tradicija, jau buvo aiškiai akcentuojama klasikinėje graikų filosofijoje.

2. Šitie koviniai santykiai su priešininkais taip pat yra agonistinis ryšys su pačiu savimi. Mūšis, kuriame reikia kovoti, pergalė, kurią reikia laimėti, pralaimėjimas, kurį rizikuojama patirti, – tai procesai ir įvykiai, susieti tarpusavyje ir su pačiu individu. Priešininkai, kuriuos individas turi nugalėti, yra ne tik jo viduje ar labai arti jo. Jie sudaro jo paties dalį. Žinoma, reikėtų atsižvelgti į įvairias teorijas, kurios buvo siūlomos apie šią diferenciaciją tarp tos dalies savęs, kuri turi nugalėti, ir tos, kuri turi būti nugalėta: gal tai sielos dalys, kurios turėtų gerbti kažkokią tarpusavio hierarchiją? O gal kūnas ir siela yra suvokiami kaip dvi realijos, turinčios skirtingą prigimtį, kurių viena turi bandyti išsivaduoti iš kitos? O gal tai jėgos, siekiančios skirtingų tikslų ir prieštaraujančios viena kitai kaip du arkliai kinkinyje? Tačiau, norint apibrėžti bendrą šio „asketizmo" stilių, reikėtų prisiminti, kad priešininkas, kurį reikia nugalėti, nors ir labai savo prigimtimi būtų nutolęs nuo to, ką galima laikyti siela, protu arba dorybe, neatstovauja jokiai kitai ontologiškai svetimai galybei. Vienas iš pagrindinių krikščioniškosios kūno etikos bruožų bus principinė sąsaja tarp gašlumo postūmio, klastingiausių bei slapčiausių jo formų ir Kito su jo gudrybėmis ir iliuzine valdžia egzistavimo. *Aphrodisia* etikoje, atvirkščiai, kova būtina ir sunki, nes vyksta

* *Platonas.* Valstybė, IX, 572 d–573 b.

** Ten pat, IX, 571 d.

*** Įstatymai, VI, 783 a-b.

dvikova su pačiu savimi: kovoti su „geismais ir malonumais" reiškia lyginti save su savimi.

Valstybėje Platonas pabrėžia, koks keistas, truputį juokingas ir nuvalkiotas yra žinomas posakis, kurį jis pats daug kartų vartojo*: esi „stipresnis" arba „silpnesnis" už save patį (*kreittōn, hēttōn heautou*). Iš tiesų paradoksalu manyti, kad galima būti stipresniam už save patį, nes tai tuo pačiu metu ir dėl to paties fakto reikalauja, kad būtumei silpnesnis už save patį. Tačiau, pasak Platono, posakis remiasi tuo, kad numatomas dviejų sielos dalių atsiskyrimas: vienos geresnės ir kitos, kuri yra ne tokia gera; ir, kalbant apie pergalę ar pralaimėjimą sau pačiam, tai nustatoma pagal pirmosios dalies užimamą vietą: „kai iš prigimties geresnė dalis valdo mažiau gerą, tai apibūdinama posakiu „būti stipresniam už save patį", – ir tai yra pagyrimas. Kai, atvirkščiai, dėl blogo auklėjimo arba netinkamo bendravimo geresnioji dalis yra silpnesnė ir ją nugali blogosios jėga, tada apie žmogų, esantį tokios būsenos, sakoma, – o tai yra priekaištas ir nepritarimas, – kad jis yra nenuosaikus ir savo paties vergas"**. Kad šitas antagonizmas, nukreiptas nuo savęs į save, turi struktūrizuoti etinį individo požiūrį į troškimus ir malonumus, yra aiškiai patvirtinama *Įstatymų* pradžioje: kiekviena valstybė privalo turėti valdžią ir teisėtvarką, nes netgi taikos metu visos valstybės kariauja vienos su kitomis; taip pat reikia suvokti, kad jei „viešajame gyvenime kiekvienas vyras yra priešas kitam vyrui", tai asmeniniame gyvenime „kiekvienas yra priešas pačiam sau"; ir iš visų pergalių, kokias įmanoma laimėti, „pirmoji ir šlovingiausia" yra ta, kai laimima „prieš patį save", o „pats gėdingiausias, pats niekingiausias" pralaimėjimas – būti nugalėtam paties savęs"***.

3. Toks „polemiškas" požiūris į save patį sąlygoja rezultatą, kuris visai natūraliai išreiškiamas pergalės sąvokomis – *Įstatymai* sako, kad tai daug vertingesnė pergalė negu pergalė palestroje ir varžybose****.

* *Platonas.* Fedras, 232 a; Valstybė, IV, 430 c; Įstatymai, I, 626 e, 633 e; VIII, 840 c; Laiškas VI, 337 a.

** *Platonas.* Valstybė, IV, 431 a.

*** *Platonas.* Įstatymai, I, 626 d-e.

**** Ten pat, VIII, 840 c.

Būna, kad šita pergalė apibūdinama kaip visiškas geismų sunaikinimas arba išgujimas*. Tačiau daug dažniau ji apibrėžiama kaip tvirtos ir stabilios savęs valdymo būsenos įgijimas; geismų ir malonumų gyvybingumas neišnyko, tačiau nuosaikus subjektas juos pakankamai tvirtai valdo, kad niekada nebūtų veikiamas prievartos. Garsusis Sokrato išbandymas nesileisti suviliojamam Alkibiado nerodo, kad jis „apsivalė" nuo potraukio berniukams: parodomas tik jo gebėjimas priešintis šiam geismui, kada jis nori ir kaip nori. Tokį išbandymą krikščionys pasmerks, nes jis patvirtina, jog geismas, kuris jiems atrodo amoralus, vis dėlto egzistuoja; tačiau dar daug anksčiau už juos iš jo šaipėsi Bionas Boristenietis, teigdamas, kad jeigu Sokratas norėjo Alkibiado, jis buvo kvailys jo atsisakydamas, ir tai nebuvo joks nuopelnas, kad jis to neišbandė**. Taip pat ir Aristotelio analizėje, *enkrateia* apibrėžus kaip savitvardą ir pergalę, numanoma, jog geismai egzistuoja, ir ši pergalė dar vertingesnė, nes ji sugeba valdyti tuos, kurie yra žiaurūs***. Pati *sōphrosunē*, kurią Aristotelis nusako kaip dorybės būseną, nereikalauja sunaikinti troškimų, o tik juos valdyti: Aristotelis ją pastato į tarpinę poziciją tarp palaidumo (*akolasia*), kai šiems malonumams atsiduodama visa valia, ir nejautrumo (*anaisthēsia*), – kuris, beje, labai retas, – kai nejaučiama jokio malonumo. Nuosaikusis nėra tas, kuris daugiau neturi jokių troškimų, o tas, kuris trokšta „saikingai, ne daugiau negu reikia, ir ne tada, kai nereikia"****.

Malonumų srityje dorybė yra suprantama ne kaip dorumo būsena, o kaip dominavimo santykiai, valdymo ryšys: šitai parodo Platono, Ksenofonto, Diogeno, Antifono arba Aristotelio vartojamos sąvokos, kuriomis apibūdinamas nuosaikumas: „valdyti geismus ir malonumus", „turėti jiems galią", „jiems vadovauti" (*kratein, archein*). Iš Aristipo, kurio, beje, malonumų teorija buvo gana kitokia negu Sokrato, pasiskoliname aforizmą, gerai apibūdinantį bendrą nuosaikumo koncepciją: „Geriausia – valdyti savo malonumus nesileidžiant jų nugalimam;

* *Platonas.* Valstybė, IX, 571 b. *Nikomacho etikoje* kalbama apie tai, kaip „pašalinti malonumą", ką Trojos senoliai norėjo padaryti Helenui (II, 9, 1 109 b.)

** *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, IV, 7, 49.

*** *Aristotelis.* Nikomacho etika, VII, 2, 1 146 a.

**** Ten pat, III, 11, 1119 a.

o tai nereiškia jų neieškoti" (*to kratein kai mē hēttasthai hēdonōn ariston ou to mē chrēsthai*)*. Kitaip sakant, norėdamas dorybingai ir nuosaikiai mėgautis malonumais, individas turi susikurti tokį ryšį su savimi, kurį galima apibūdinti kaip „dominavimo – paklusnumo", „komandavimo – pasidavimo", „valdymo – nuolankumo" ryšį (o ne „išsiaiškinimo – atsisakymo", „iššifravimo – apsivalymo", koks bus randamas krikščioniškajame dvasingume). Tai būtų galima pavadinti „heautokratine" subjekto struktūra moralinėje malonumų praktikoje.

4. Šita „heautokratinė" forma buvo išplėtota pagal keletą modelių: Platono – kinkinys su vežiku, Aristotelio – vaikas su suaugusiuoju (mūsų savybė geisti turi atitikti proto nurodymus, „kaip ir vaikas privalo gyventi vadovaujamas savo mokytojo nurodymų"**). Tačiau labiausiai ji gretinama su dviem kitomis svarbiomis schemomis. Tai namų gyvenimo schema: kaip šeimynoje viskas gali būti gerai tik tada, jei hierarchija ir vadovo valdžia yra gerbiamos, taip ir vyras bus nuosaikus tiek, kiek jis sugebės vadovauti savo geismams, kaip vadovauja tarnams. Nesusilaikymas, atvirkščiai, gali būti suprantamas kaip blogas valdymas. *Apie namų ūkį* pradžioje – būtent ten, kur kalbama apie šeimos galvos vaidmenį ir meną valdyti žmoną, tėvoniją ir tarnus, – Ksenofontas aprašo netvarkingą sielą: tai kartu ir antipavyzdys gerai sutvarkytų namų, ir portretas tų blogų šeimininkų, kurie, nesugebėdami susitvarkyti su savimi, žlugdo tėvoniją; nenuosaikaus žmogaus sieloje „pikti", „nesukalbami" valdovai – kalbama apie persivalgymą, girtavimą, gašlumą ir ambicingumą – vergu paverčia tą, kuris pats turėtų valdyti, ir, pasinaudoję juo jaunystėje, paruošia jam apgailėtiną senatvę***. Norint apibrėžti požiūrį į nuosaikumą, taip pat galima žvilgtelėti į pilietinio gyvenimo modelį. Tai yra žinoma Platono tema, jog prastuomenė, supažindinta su geismais, subruzda ir visada nori sukilti, jeigu nebus laikoma už pavadėlio****; ir griežta koreliacija tarp individo ir

* *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, II, 8, 75.

** *Aristotelis.* Nikomacho etika, VII, 2, 1 119 b. Taip pat *Platonas.* Valstybė, IX, 590 e.

*** *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, I, 22–23.

**** *Platonas.* Įstatymai, III, 689 a-b: „Dalis, kuri kenčia ir naudojasi gyvenimu, yra sieloje, kaip ir tauta ir minia yra mieste".

miesto, kuri skatina *Valstybės* apmąstymus, leidžia visą laiką plėtoti „pilietinį“ nuosaikumo ir jo priešingybės modelį. Malonumų etika yra kaip ir politinė struktūra: „Jeigu individas panašus į miestą, argi nėra būtina, kad jame vyktų tie patys dalykai kaip mieste?“ Taigi žmogus bus nenuosaikus tada, kai klaidą padarys valdymo struktūra – *archē*, – kuri jam leidžia nugalėti, būti aukščiau už (*kratein*) žemesniąsias galias, o jo sielą užpildys visiška vergovė ir nusižeminimas“; dėl to „pačios garbingiausios“ dalys pateks į vergovę, o „mažuma, sudaryta iš blogiausios ir pikčiausios dalies, joms komanduos kaip valdovė“*. Priešpaskutinės *Valstybės* knygos pabaigoje, jau nupiešęs miesto modelį, Platonas pripažįsta, kad filosofas neturi didelių galimybių šiame pasaulyje rasti tokias tobulas valstybes ir ten plėtoti savo veiklą; tačiau, priduria jis, miesto „paradigma“ yra danguje tiems, kurie nori ja grožėtis; ir filosofas, į ją žiūrėdamas, galės „pats tvarkyti savo asmeninį valdymą“ (*heauton katoikizein*): „Mažai svarbu, ar tokia valstybė jau būtų kažkur sukurta, ar ją dar reikėtų įgyvendinti: būtent jos, o ne jokios kitos, įstatymų jis laikysis“**. Individuali dorybė turi formuotis kaip miestas.

5. Tokiai kovai būtinos treniruotės. Dvikovos, sportinių žaidynių arba mūšio metaforos ne tik paprasčiausiai apibrėžia ryšio su geismais ir malonumais bei jų jėga, visuomet pasirengusia maištauti ir sukilti, prigimtį – jos taip pat kalba apie pasiruošimą, kuris padeda palaikyti šitą pasipriešinimą. Platonas apie tai sako: neįmanoma joms nei pasipriešinti, nei jų nugalėti, jeigu esame *agumnastos****. Šioje srityje treniravimasis yra ne mažiau svarbus nei kalbant apie kokios nors kitos technikos įsisavinimą: vienos *mathēsis*, jeigu jos nepalaiko treniruotės – *askēsis*, – nepakanka. Tai viena iš svarbiausių sokratiškųjų pamokų; ji nepaneigia principo, kad negalima padaryti blogio savo noru ir apie tai žinant; ji tam išmanymui suteikia formą, kuri neapsiriboja tik vienu principo žinojimu. Ksenofontas, kalbėdamas apie Sokratui pateiktus kaltinimus, stengiasi atskirti jo mokymą nuo kitų filosofų (arba „besidedančių filosofais“), anot kurių, vieną kartą supratęs, ką reiškia būti

---

* *Platonas.* Valstybė, IX, 577 d.

** Ten pat, I, 647 d.

*** *Platonas.* Įstatymai, I, 647 d.

teisingam arba nuosaikiam (*sōphrōn*), žmogus negali pasidaryti neteisingas arba ištvirkęs. Kaip ir Sokratas, Ksenofontas prieštarauja šiai teorijai: jeigu netreniruosime kūno, negalėsime atlikti kūniškųjų funkcijų (*ta tou sōmatas erga*); visiškai taip pat, jeigu nelavinsime sielos, negalėsime atlikti sielos funkcijų: tada būsime bejėgiai „daryti tai, ką reikia daryti, ir apsieiti be to, ko reikia vengti"*. Todėl Ksenofontas nenori, kad Sokratas būtų atsakingas už blogą Alkibiado elgesį: „pastarasis nebuvo išsiauklėjimo auka, bet, turėdamas pasisekimą tarp vyrų ir moterų bei visų aplinkinių, kurie jį išaukštino, jis pasielgė kaip daugelis atletų: vieną kartą pasiekęs pergalę, jis manė, kad daugiau „treniruotis nebūtina (*amelein tēs askēseōs*)"**.

Platonas dažnai primins šį sokratiškąjį *askēsis* principą. Jis primins Sokratą, įrodinėjantį Alkibiadui arba Kalikliui, kad jie negalės pretenduoti rūpintis miestu ir valdyti kitų, jeigu pirmiausia nebus supratę, ko reikia, ir jei nebus šito mokęsi: „Kai mes drauge būsime pakankamai kartų atlikę šią užduotį (*askēsantes*), tada galėsime, jeigu mums atrodys, kad reikia, griebtis politikos"***. Ir šitą reikalavimą lavintis jis susies su būtinybe rūpintis pačiu savimi: *epimeleia heautou* – taikymas sau – tai pirminė sąlyga, kad būtų galima rūpintis kitais ir jiems vadovauti; ji apima ne tik būtinybę žinoti (žinoti, ko nežinai; žinoti, kad nežinai; žinoti, kas esi), bet ir efektyviai taikyti ją sau ir lavintis pačiam, ir pačiam keistis****. Kinikų doktrina ir praktika taip pat teikė labai didelę reikšmę *askēsis* – tokią didelę, kad net visas kinikų gyvenimas gali pasirodyti kaip nenutrūkstama užduotis. Diogenas norėjo, kad kartu būtų lavinami kūnas ir siela: kiekviena iš dviejų užduočių „yra bejėgė be kitos, nes gera sveikata ir jėga yra ne mažiau naudingos nei visa kita; nes tai, kas susiję su kūnu, susiję ir su siela". Šiuo dvigubu lavinimusi siekiama sugebėti be kančių ištverti nepriteklius ir visados nugalėti malonumus, tenkinant tik elementarius poreikius. Šis lavinimasis yra paklusimas gamtai, pergalė prieš save patį ir natūrali tikrų pasitenkinimų

* *Ksenofontas.* Atsiminimai, I, 2, 19.

** Ten pat, I, 2, 24.

*** *Platonas.* Gorgijas, 527 d.

**** Apie ryšį tarp pratimų ir rūpestį dėl savęs, *Alkibiadas,* 123 d.

gyvenimo ekonomija. Diogenas sakydavo: „nieko negalima gyvenime padaryti nesilavinant, o lavinimasis leidžia žmonėms viską nugalėti (*pan eknikēsai*)... Nuošalyje palikdami nereikšmingas bausmes, kuriomis save baudžiame, ir lavindamiesi, kaip nurodė gamta, mes galėtume ir turėtume gyventi laimingi... Jeigu lavintumėmės, pats malonumo niekinimas mums suteiktų daug pasitenkinimo. Tie, kurie įprato džiaugtis malonumais, kenčia, kai jiems reikia pakeisti gyvenimo būdą, o tie, kurie išmoko ištverti nemalonius dalykus, be jokio vargo niekina malonumus (*hēdion autōn tōn hēdonōn kataphronousi*)"*.

Lavinimosi svarba niekada nebus pamiršta vėlesnėje filosofinėje tradicijoje. Ji netgi įgaus platų užmojį: daugės užduočių, bus apibrėžtos jų procedūros, tikslai, galimi variantai; bus diskutuojama apie jų efektyvumą; skirtingų formų *askēsis* (treniravimasis, meditacija, minties išbandymai, sąžinės egzaminas, reprezentacijų kontrolė) taps dėstomu dalyku ir sudarys vieną iš pagrindinių sielos valdymo instrumentų. Ir, atvirkščiai, klasikinės epochos tekstuose randama gana nedaug detalių apie konkrečią formą, kurią gali įgauti moralinė *askēsis*. Be abejo, pitagoriškoji tradicija pripažino daugybę užduočių: maitinimosi režimą, klaidų peržiūrą dienos pabaigoje arba meditacinę praktiką prieš miegą, norint atsikratyti blogų sapnų ir sudaryti sąlygas regėjimams, kuriuos gali atsiųsti dievai: beje, apie šiuos dvasinius vakaro pasirengimus Platonas smulkiai pasakoja *Valstybės* fragmente, kalbėdamas apie visada pasiruošusių užgrobti sielą malonumų pavojų**. Tačiau, be šių pitagoriškųjų praktikų, beveik negalima rasti – nei Ksenofonto, nei Platono, Diogeno ar Aristotelio veikaluose – *askēsis* kaip susilaikymo ugdymo specifikacijos. Be abejo, yra dvi priežastys. Pirmoji ta, kad lavinimasis suprantamas kaip pati treniravimosi praktika; lavinimasis yra neatskiriamas nuo tikslo, kurį reikia pasiekti: lavinantis priprantama elgis taip, kaip reikės elgtis ir toliau***. Todėl Ksenofontas šlovina spartietišką mokymą, kuris išmoko vaikus ištverti alkį – normuojant jų maistą;

* *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, VI, 2, 70.

** *Platonas.* Valstybė, IX, 571 c–572 b.

*** *Platonas.* Įstatymai, I, 643 b: „Tas, kuris nori kitus vieną dieną pralenkti kurioje nors srityje, turi su šiuo dalyku būti susijęs (*melētan*) nuo vaikystės ir domėtis bei užsiimti viskuo, kas su juo susiję".

ištverti šaltį – duodant jiems tik vieną drabužį, ištverti kančias – baudžiant juos fizinėmis bausmėmis; taip pat jie mokomi ir susilaikymo, priverčiant juos labai kukliai elgtis (gatvėmis vaikščioti tyliai, nuleistomis akimis ir po apsiaustu paslėptomis rankomis)*. Platonas taip pat numato išbandyti jaunuolių drąsą – tai yra pastatyti juos akis į akį su tariamais pavojais; tai juos įpratintų įveikti pavojus, tobulintų ir kartu padėtų nustatyti, ko jie verti: kaip „kumeliukus, kurie vedami ten, kur triukšmas ir bildesys, norint sužinoti, ar jie baikštūs“, taip pat ir „mūsų kariūnus, kol jie jauni, reikėtų įstumti tarp baimę keliančių dalykų, o paskui mesti į malonumų glėbį“. Tai būtų būdas juos išbandyti „daug geriau negu auksą tikrinant ugnimi ir sužinoti, ar jie priešinasi vilionėms, ar išlaiko įvairiomis aplinkybėmis padorumą, ar yra ištikimi savo pačių ir muzikos, kurios buvo mokomi, sargybiniai“**. *Įstatymuose* Platonas net svajoja apie narkotikus, kurie dar nebuvo išrasti: tų, kurie jų gavo, akyse viskas turėtų atrodyti baisu; ir jais būtų galima pasinaudoti norint lavinti drąsą: arba vienam, jeigu manoma, kad „nereikia leistis matomam, kol nesi gerai pasiruošęs“, arba grupėje ir netgi viešai „tarp daugelio pakviestųjų“, norint parodyti, kad sugebi suvaldyti „neišvengiamą gėrimo sukeltą sukrėtimą“***; pagal šį dirbtinį idealų modelį puotos gali būti organizuojamos kaip tam tikri nuosaikumo išbandymai. Aristotelis šitai nusakė vienu sakiniu, kuris parodo moralinio apmokymo ir dorybės, kurios išmokstama, cikliškumą: „tik šalinantis malonumų tampama nuosaikiu; bet tik tokiam tapus galima geriausiai jų vengti“****.

Kita priežastis, kuri gali paaiškinti, kad nebuvo specialaus sielos lavinimo meno, susijusi su faktu, jog savęs valdymas ir kitų valdymas yra laikomi turintys tą pačią formą; nes save reikia valdyti, kaip valdomi namai ir kaip atliekamas vaidmuo mieste; ir dėl to asmeninių dorybių – ir ypač *enkrateia* – ugdymas nesiskiria nuo ugdymosi, kuris leidžia būti viršesniam už kitus piliečius ir juos valdyti. Dorybės ir valdžios turi išmokyti toks pat lavinimasis. Laiduoti vadovavimą sau, valdyti savo

* *Ksenofontas.* Lakedemoniečių valstybė, 2 ir 3.

** *Platonas.* Valstybė, III, 413 sk.

*** *Platonas.* Įstatymai, I, 647 e – 648 c.

**** *Aristotelis.* Nikomacho etika, II, 2, 1 104 a.

namus, dalyvauti miesto valdyme – tai trys tokio paties tipo praktikos. Ksenofonto *Apie namų ūkį* puikiai parodo tęstinumą tarp šių trijų „menų“, jų izomorfizmą, taip pat chronologinę jų įgyvendinimo tvarką individo egzistencijoje. Jaunasis Kritobulas pareiškia, kad nuo šiol jis gali valdyti patį save ir daugiau nesileisti užvaldomas geismų ir malonumų (o Sokratas jam primena, kad pastarieji yra tarsi tarnai, valdžią kuriems reikia saugoti); taigi jam atėjo metas vesti ir su savo žmona valdyti namus; ir apie šį namų valdymą – suprantamą kaip vidaus valdymas ir valdos eksploatacija, tėvonijos išlaikymas arba plėtojimas – Ksenofontas užsimena daug kartų. Jis teigia, jeigu tuo užsiimama, kaip reikia, tai šitai yra puiki fizinė ir moralinė treniruotė tiems, kurie nori atlikti savo pilietines pareigas, pagrįsti savo viešąją valdžią ir prisiimti komandavimo naštą. Apskritai viskas, kas pasitarnaus vyro kaip piliečio politiniam mokymui, taip pat pasitarnaus jo dorybės lavinimui. Ir atvirkščiai: abu dalykai lygiaverčiai. Moralinė *askēsis* sudaro laisvo vyro, kuris turi atlikti savo vaidmenį mieste ir santykiuose su kitais žmonėmis, *paideia* dalį; ji nereikalauja skirtingų metodų; gimnastika ir ištvermės išbandymai, muzika ir vyriškų bei tvirtų ritmų išmokimas, medžioklė ir ginklai, rūpestis gerai elgtis visuomenėje, *aidōs* įsigijimas, kuris leidžia gerbti save patį per pagarbą, kuri rodoma kitam, – visa tai yra vyro, kuris bus naudingas savo miestui, formavimasis bei moralinis lavinimasis to, kuris nori pats save valdyti. Rekomenduojamus dirbtinai sukeltos baimės išbandymus Platonas suvokia kaip būdą iš jaunų vyrų išskirti tuos, kurie geriausiai sugebės „būti naudingi patiems sau ir valstybei“. Tai jie bus išrinkti valdyti: „miesto vadu ir sargybiniu išrinksime tą, kuris, ištvėręs visus paeiliui einančius vaikystės, jaunystės ir brandaus amžiaus išbandymus, išliks nesusitepęs (*akēratos*)“*. *Įstatymuose* atėnietis, norėdamas apibrėžti tai, ką jis supranta kaip *paideia*, šią sąvoką apibūdina kaip tai, kas „nuo vaikystės skatina būti doram“ ir įkvepia „aistringą norą tapti puikiu piliečiu, mokančiu vadovauti ir paklusti taip, kaip liepia teisėtvarka“**.

Vienu žodžiu, galima pasakyti, kad *askēsis* kaip praktinio lavinimosi, kuris būtinas tam, kad individas taptų moraliniu subjektu, tema

* *Platonas.* Valstybė, III, 413 e.

** *Platonas.* Įstatymai, I, 643 e.

klasikinėje graikų filosofijoje ar mažų mažiausiai Sokrato inicijuotoje tradicijoje yra svarbi – netgi primygtinė. Tačiau šitas „asketizmas“ nėra sukurtas ir apmąstytas kaip atskirų praktikų, kurios sudarytų specifinę sielos meno rūšį, visuma, turinti savo technikas, procedūras ir receptus. Viena vertus, jis neatskiriamas nuo pačios dorybės praktikos ir yra išankstinė jos repeticija. Kita vertus, jis naudojasi tomis pačiomis užduotimis, kurios ugdo pilietį: savęs ir kitų valdovas susiformuoja vienu metu. Greitai šitas asketizmas pradės darytis nepriklausomas arba įgis bent jau dalinę ir santykinę autonomiją. Tai pasireikš dviem būdais: atsiskirs užduotys, kurios leidžia valdyti patį save, ir apmokymas, būtinas, norint valdyti kitus; taip pat įvyks susiskaidymas į pačias užduotis ir dorybę, saiką bei nuosaikumą, kuriems užduotys tarnaus kaip treniruotės: jų procedūros (išbandymai, egzaminai, savikontrolė) sieks sukurti savitą techniką, sudėtingesnę negu paprastas moralinio elgesio, kurio jais siekiama, pakartojimas. Tada pasirodys, kad savęs valdymo menas tampa atskira figūra, lyginant su *paideia*, formuojančia jo kontekstą, ir lyginant su moraliniu elgesiu, kuris yra jo tikslas. Tačiau graikų klasikinės epochos filosofijoje asketizmas, leidžiantis tapti moraliniu subjektu, sudaro dorybingo gyvenimo, kuris taip pat yra ir „laisvo“ – tikrąja, teigiama ir politine to žodžio prasme – vyro gyvenimas, sudedamąją dalį ir netgi pačią formą.

4. Laisvė ir tiesa

„Pasakyk man, Eutidemai, ar tu manai, kad laisvė yra kilnus ir puikus dalykas tiek asmeniui, tiek valstybei? – Tai gražiausia, ką galima turėti, – atsakė Eutidemas. – Tačiau ar tu laikai laisvu žmogumi tą, kuris leidžiasi valdomas kūniškųjų malonumų ir dėl to negali daryti gėrio? – Jokiu būdu ne, – atsakė jis“*.

Sōphrosunē – būsena, kurią stengiamasi pasiekti ugdant susivaldymą ir santūrumą malonumų praktikoje, – yra apibūdinama kaip laisvė. Troškimus ir malonumus valdyti labai svarbu, ir mėgavimasis iš

* *Ksenofontas.* Atsiminimai, IV, 5, 2–3.

tiesų yra tokią didelę kainą turinti moralės vertybė ne todėl, kad būtų išsaugota arba susigrąžinta prigimtinė nekaltybė; dažniausiai tai nereiškia – išskyrus, žinoma, pitagoriškąją tradiciją – skaistybės išsaugojimo*; šitai tik padeda būti laisvam ir sugebėti tokiam išlikti. Jeigu reikia, įrodymu galima laikyti tai, kad laisvė graikų filosofijoje apibūdinama ne tik kaip viso miesto nepriklausomybė – patys gyventojai turėtų būti individualybę ir vidinį gyvenimą turintys elementai. Laisvė, kurią reikia sukurti ir išsaugoti, – tai, be abejo, gyventojų visumos laisvė, tačiau tuo pat metu ir tam tikra kiekvieno individo ryšio su savimi forma. Miesto susikūrimas, įstatymų pobūdis, mokymo formos, vadovų elgesys, žinoma, yra svarbūs veiksniai, nulemiantys gyventojų elgesį; tačiau, kita vertus, vidinė individų laisvė, laikoma susivaldymu, ir jų pačių gebėjimas tvardytis yra būtinas visai valstybei. Paklausykime Aristotelio *Politikoje:* „Miestas yra dorybingas, nes jį valdantys gyventojai patys yra dorybingi, o mūsų valstybės valdyme dalyvauja visi gyventojai. Svarbu tik apibrėžti, kaip žmogus tampa dorybingas, nes neįmanoma, kad gyventojų visuma būtų laikoma dorybinga, jei kiekvienas atskirai toks nėra, nes socialinės visumos dorybė logiškai kyla iš kiekvieno gyventojo dorybės“**. Pagrindinis miesto laimės ir geros tvarkos elementas yra individo požiūris į save patį, nepriklausomybės nuo troškimų užsitikrinimas ir suverenumo pačiam sau įgijimas.

Tačiau ši individuali laisvė neturi būti suprantama kaip laisvo arbitro nepriklausomybė. Akistata, poliarumas, kuriam jis oponuoja, nėra nei natūralus determinizmas, nei visuotinės galios valia: tai vergavimas – ir vergavimas pačiam sau. Būti laisvam nuo malonumų – tai jiems netarnauti, nebūti jų vergu. *Aphrodisia* kelia daug didesnį pavojų nei gėda – ji priverčia tarnauti. Diogenas sakė, kad jeigu tarnai yra jų šeimininkų vergai, tai amoralūs žmonės – savo troškimų vergai (*tous de*

---

* Savaime aišku, kad tai nereiškia, jog skaistybės temos nebuvo klasikinės epochos graikų malonumų moralėje; pitagoriečiams ji užėmė gana reikšmingą vietą; ji buvo labai svarbi Platonui. Tačiau atrodo, kad, kalbant apie fizinius geismus ir malonumus apskritai, moralaus elgesio esmė dažniausiai buvo apmąstoma kaip dominavimas. Skaistybės etikos bei su ja susijusių savęs pažinimo praktikų atsiradimas ir išsivystymas bus ilgai gyvuojantis istorinis reiškinys.

** *Aristotelis.* Politika, VII, 14, 1 332 a.

*phaulous tais epithumiais douleuein)**. Dėl šio vergavimo *Apie namų ūkį*** pradžioje Sokratas įspėjo Kritobulą, o *Atsiminimų*, kurie laikomi himnu laisvei, suprantamai kaip nuosaikumas, dialoge – Eutidemą: „Tu, be abejo, manai, kad daryti gerą – tai būti laisvam, o turėti šeimininkus, trukdančius šitai daryti, reiškia būti vergu? – Aš tikrai taip manau, – pasakė jis. – Taigi, tavo nuomone, nesusilaikantieji yra vergai... – O kokia vergystė, tavo manymu, pati blogiausia? – Mano nuomone, – pasakė, – kur šeimininkai pikčiausi. – Tada didžiausia vergystė – nesusilaikančiųjų vergystė... – Jeigu aš tave gerai suprantu, Sokratai, tu nori pasakyti, kad žmogus, vergaujantis jutiminiams malonumams, neturi nieko bendro su jokia dorybe? – Taip, Eutidemai, – sakė Sokratas, – nes kuo gi nesusilaikantis žmogus pranašesnis už kvailiausią gyvulį?***“

Tačiau šita laisvė turi platesnę prasmę negu nevergavimas, negu išlaisvinimas, išvadavęs individą nuo visų išorinių ar vidinių prieštaravimų; savo išsamia ir pozityvia forma tai yra valdžia, turima kitiems. Iš tiesų tas, kuris dėl paties savo statuso yra pavaldus kitiems, negali iš savęs tikėtis nuosaikumo – jam užteks paklusti duodamiems įsakymams ir nurodymams. Visa tai Platonas aiškina, kalbėdamas apie amatininką: jame gėdinga tai, kad geriausia jo sielos dalis „yra tokia silpna iš prigimties, jog negali suvaldyti jo viduje tūnančio žvėries, kuriam jis pataikauja ir tegali išmokti prieš jį šliaužioti“; taigi, ką daryti, kad šis žmogus būtų valdomas protingų principų, tokių, „kurie valdo aukštesnį žmogų“? Vienintelis būdas – priversti jį paklusti tam aukštesnės prigimties žmogui: „kad tas, kuriam vadovauja dieviškasis elementas, paimtų jį kaip vergą“****. O kitiems vadovauti gali tik tas, kuris sugeba tobulai valdyti save, nes užimdamas tokią padėtį ir turėdamas tokią galią, jis galėtų lengvai patenkinti visus savo troškimus ir jais piktnaudžiauti, taip pat dėl to, kad jo elgesio netvarka veikia visus ir viso miesto gyvenimą. Kad nebūtų puolama į kraštutinumus ir naudojamasi

---

* *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, VI, 2, 66. Vergavimas malonumams labai dažnai sutinkamas posakis. *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, I, 22; Atsiminimai, IV, 5. *Platonas.* Valstybė, IX, 577 d.

** *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, I, 1, 17.

*** *Ksenofontas.* Atsiminimai, IV, 5, 2–11.

**** *Platonas.* Valstybė, IX, 590 c.

prievarta, kad būtų išvengta kitų tironiško valdymo ir tironiškumo troškimų įsigalėjimo sieloje, politinė valdžia pareikalaus savivaldos kaip vidinio reguliavimo principo. Nuosaikumas, suprantamas kaip vienas iš vidinio suverenumo aspektų, yra teigiama savybė to, kuriam lemta valdyti kitus, kaip ir teisingumas, drąsa bei atsargumas. Karalių karalius yra karalius sau pačiam (*basilikos, basileuōn heautou*)*.

Iš čia matoma, kokia reikšmė malonumų moralėje suteikiama dviem aukštoms moralinio pavyzdžio figūroms. Vienoje pusėje – blogas tironas: jis nesugeba suvaldyti savo aistrų, todėl visada linkęs piktnaudžiauti savo valdžia ir imtis prievartos (*hubrizein*) prieš savo pavaldinius; jis sukelia neramumus valstybėje ir kursto gyventojus prieš jį sukilti; despoto seksualinis piktnaudžiavimas, kai jis ima žeminti vaikus – berniukus ar mergaites, – dažnai būna pradinis motyvas tautų sąmokslams siekiant nuversti tironus ir atkurti laisvę: kaip Peisistratidai Atėnuose, Periandras Ambrakijoje ir dar daugelis kitų, kuriuos Aristotelis pamini savo *Politikos* V knygoje**. Kaip alternatyva parodomas teigiamas vadovas, gebantis puikiai susivaldyti valdydamas kitus; jo paties tvardymasis sušvelnina valdžią kitiems. Ksenofonto liudytojas Kyras būtų galėjęs daugiau negu bet kuris kitas piktnaudžiauti savo galybe, tačiau flirtuodamas jis sugebėdavo susivaldyti: „Toks jo elgesys meilinantis leido žemesniems tiksliai įvertinti savo padėtį, kuri verčia nusileisti viršesniems, ir tarpusavyje elgtis pagarbiai ir mandagiai"***. Taip pat ir Isokrato Nikoklis, girdamas savo nuosaikumą ir santuokinę ištikimybę, remiasi savo politinio statuso reikalavimais: kaip jis galėtų tikėtis kitų paklusnumo, jei nesugebėtų suvaldyti savo paties troškimų?**** Ir būtent dėl atsargumo Aristotelis rekomenduos absoliučiam valdovui nesidairyti jokių nuolaidų; iš tiesų jis turi skatinti žmonių prisirišimą prie gėrio jų pačių labui, todėl būtų neatsargu juos žeminti kūniškomis bausmėmis; dėl tos pačios priežasties jam reikėtų susilaikyti „nuo pasikėsinimo į jauną nekaltybę". Reikia, „kad jo intymius santykius su jaunimu diktuotų jausminės priežastys, o ne mintys, kad jam viskas

* *Platonas.* Valstybė, IX, 580 c.

** *Aristotelis.* Politika, V, 10.

*** *Ksenofontas.* Kyro ugdymas, VIII, 1, 30–34.

**** *Isokratas.* Nikoklis, 37–39.

leidžiama ir jis apskritai tik naudojasi tuo, kad jaunoji karta neteko apdairumo"*. Galima prisiminti, kad toks buvo ginčo tarp Sokrato ir Kaliklio pagrindas: ar tuos, kurie valdo kitus, reikia laikyti „valdančiaisiais" ar „valdomaisiais" (*archontas ē archomenous*)** jų pačių santykiuose su savimi, jei šią vidinę valdžią parodytų buvimas *sōphrōn* ir *enkratēs*, t. y. „vadovavimas savo malonumams ir troškimams".

Ateis diena, kai paradigma, dažniausiai vartojama iliustruojant seksualinę dorybę, bus skirta moteriai arba jaunai merginai, besiginančiai nuo puolimo to, kuris rodo jai savo galią; dorovės išbandymą tada parodys mergiškos skaistybės išsaugojimas, įsipareigojimų ir įžadų laikymasis. Beje, šita figūra nėra nežinoma ir antikoje, tačiau graikų filosofijai atrodo, kad nuosaikumo dorovės modelį geriau atspindi vyras – valdovas, šeimininkas, galintis susivaldyti tada, kai valdžia jam suteikia galimybę kitą pavergti savo valiai.

2. Per šią susivaldymo, suprantamo kaip aktyvioji laisvė, koncepciją įsitvirtina „vyriškas" nuosaikumo pobūdis. Visai kaip namuose, kur vadovauja vyras, visai kaip mieste, kurio nevalia valdyti nei vergams, nei vaikams, nei moterims – o vyrams ir tik vyrams – taip kiekvienas jų turi parodyti sau savo vyriškų savybių vertę. Savitvarda yra būdas būti vyru sau pačiam, vadovauti tam, kam reikia, priversti paklusti tą, kuris nesugeba pats sau vadovauti, primesti protingus principus tam, kuriam jų negalima įrodyti. Apskritai tai reiškia būti aktyviam, palyginti su tais, kurie pasyvūs iš prigimties ir tokie turi likti. Šioje vyrų sukurtoje vyrų moralėje ugdyti save patį kaip moralinį subjektą – tai reiškia susikurti vidinę vyriškumo struktūrą: tik esant vyru sau pačiam, bus galima kontroliuoti ir valdyti vyriškumo apraiškas, parodomas kitiems seksualinėje praktikoje. Būtent šito reikia siekti agonistinėje dvikovoje su pačiu savimi bei kovoje dėl troškimų valdymo; tai taškas, kuriame ryšys su pačiu savimi taps panašus į dominavimo, hierarchijos ir autoriteto ryšį, kurį vyras – laisvas vyras – bando sukurti su žemesniais už save; ir, remiantis šia „etinio vyriškumo" sąvoka pagal „socialinio vyriškumo"

* *Aristotelis.* Politika, V, 11, 1 315 a.

** *Platonas.* Gorgijas, 491 d.

modelį, bus galima suteikti reikiamą saiką „seksualiniam vyriškumui". Mėgaujantis patino malonumais reikia būti vyriškam, kaip esi vyriškas atlikdamas savo socialinį vaidmenį. Nuosaikumas yra vyro dorybė tikrąja to žodžio prasme.

Jokiu būdu tuo nenorima pasakyti, jog moterims nereikia būti nuosaikioms, kad jos nepatiria *enkrateia* arba ignoruoja *sōphrosunē*. Tačiau moteriška dorybė visada vienaip ar kitaip nukreipta į vyriškumą. Tai institucinė nuoroda, nes nuosaikias jas padaro jų priklausomybė šeimai ir vyrui bei jų galimybė gimdyti, leidžianti išlaikyti vardą, perduoti daiktus bei išsaugoti miestą. Tai taip pat ir struktūrinė nuoroda, nes moteris, norėdama būti nuosaiki, turi sukurti su savimi vyriško tipo vadovavimo ir dominavimo ryšį. Pažymėtina, kad Sokratas Ksenofonto *Apie namų ūkį*, išgirdęs, kaip Isomachas liaupsina savo žmonos, jo paties išauklėtos, dorybes, teigia (kreipdamasis ir į griežtos vedybinės moralės deivę): „Dėl Heros, juk šitai atskleidžia tavo žmonos gana vyrišką sielą (*andrikē dianoia*)". Į tai Isomachas, norėdamas paminėti žmonai duotą susilaikymo nuo koketavimo pamoką, prideda repliką, kurioje atsiskleidžia du esminiai moters dorovinio vyriškumo elementai – vidinė dvasios jėga ir priklausomybė nuo vyro: „Aš noriu tau atskleisti dar keletą jos sielos stiprybės (*megalophrōn*) bruožų ir parodyti, su kokiu guvumu ji man paklusdavo, išklausiusi mano patarimų"*.

Kaip žinoma, Aristotelis išsamiai prieštaravo sokratiškajai tezei apie esminį dorybės vientisumą, taigi jos identiškumą vyrams ir moterims. Tačiau jis neaprašo tik moterims būdingų dorybių: moterų dorybės apibrėžiamos nurodant pagrindinę dorybę, kurios tobula forma būdinga tik vyrams. Aristotelio manymu, tai yra dėl to, kad tarp vyro ir moters egzistuoja „politinis" ryšys – ryšys tarp valdančiojo ir valdomojo. Norint išsaugoti ryšio gyvybingumą, būtina, kad abu dalyvautų tose pačiose dorybėse, tačiau kiekvienas savitu būdu. Vyras – tas, kuris vadovauja, – pasižymi „tobula etine dorybe"; o valdomiesiems – ir moteriai – pakanka turėti „vertybių sumą, kuri taikoma kiekvienam iš jų". Taigi vyro nuosaikumas ir drąsa sudaro tobulą „valdymo" dorybę; moters nuosaikumas ar drąsa yra „subordinacinės" dorybės, o tai reiškia, kad, tik

* *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, X, 1.

būdamos vyro dorybės, jos įgauna tobulą ir galutinį modelį ir įgyvendinimo principą*.

Iš to, kad nuosaikumas apskritai yra vyriška struktūra, kyla kitas, simetriškas ir priešingas anksčiau minėtam, padarinys: nenuosaikumas kyla iš pasyvumo, o tai jį sieja su moteriškumu. Būti nenuosaikiam – tai reiškia negalėti atsispirti malonumams, būti silpnam ir paklusniam, taip pat nesugebėti pažvelgti į save patį iš vyriškos pozicijos, kuri leidžia būti stipresniam už save patį. Šia prasme malonumams ir troškimams pasiduodantį, nesusivaldantį (*akrasia*) arba nenuosaikų (*akolasia*) vyrą būtų galima pavadinti moterišku, tačiau veikiau savo paties, o ne aplinkinių atžvilgiu. Pas mus susiklosčiusioje seksualumo patirtyje, kur fundamentalus skandavimas priešina vyriška ir moteriška, vyro moteriškumu laikoma jo efektyvi ar potenciali vyriško vaidmens transgresija. Apie vyrą, kurį moters meilė priverčia prarasti saiką, niekas nebandys sakyti, kad jis yra sumoteriškėjęs, tiktai linkės jam pasidarbuoti ir iššifruoti geismus bei išvyti „paslėptą homoseksualumą", kuris slapta vadovauja jo nestabiliems ir gausiems santykiavimams su moterimis. Graikams, atvirkščiai, svarbiausia yra opozicija tarp aktyvumo ir pasyvumo, kuri apibrėžia seksualinio elgesio sritį kaip moralinių pažiūrų sritį; tada visiškai aišku, kodėl vyras gali labiau mėgti vyrišką meilę, ir čia niekas nedrįsta jo apkaltinti sumoteriškėjimu, jei jis yra aktyvusis lytinių santykių partneris bei aktyvus savo paties moralės sergėtojas; ir priešingai, vyras, kuris nepajėgia pakankamai gerai valdyti savo malonumų – nors ir kokį objektą jis pasirinktų – laikomas „moterišku". Skirstymas į vyrišką vyrą ir sumoteriškėjusį vyrą nesutampa su mūsų skirstymu į heteroseksualius ir homoseksualius vyrus; juo labiau tai nėra aktyvaus ir pasyvaus homoseksualumo priešprieša. Jis pabrėžia skirtingą požiūrį į malonumus, ir tradiciniai moteriškumo požymiai – tinginystė, suglebimas, šiurkštesnio sporto atsisakymas, pomėgis kvepalams ir puošmenoms, ištižimas (*malakia*)... – nebūtinai bus taikomi tam, kuris XIX amžiuje bus vadinamas homoseksualistu, o tam, kuris pasiduoda jį viliojantiems malonumams, paklūsta savo paties ir kitų geismams. Diogenas susierzina matydamas pernelyg nevyriškai atrodantį berniuką,

* *Aristotelis.* Politika, I, 13, 1 260.

tačiau jis mano, kad šis moteriškas apdaras turi nuvilti ir moteris, ir vyrus*. Graikų akyse didžiausias etinis negatyvizmas, aišku, yra ne meilė abiem lytims, juo labiau ne potraukis savajai lyčiai, o buvimas pasyviu malonumų atžvilgiu.

3. Šita laisvė-valdymas, apibūdinantis nuosaikų vyrą, negali būti suvokta neatsižvelgiant į ryšį su tiesa. Noras valdyti malonumus ir priversti juos paklusti *logos* suformuoja tik vieną dalyką; kaip sako Aristotelis: nuosaikus trokšta tiktai „to, kam turi teisingą priežastį" (*orthos logos*)**. Yra žinomi ilgi debatai, pradedant sokratiškąja tradicija, apie žinojimo vaidmenį apskritai dorybei ir ypač nuosaikumui. Ksenofontas *Atsiminimuose* priminė Sokrato tezę, kuri teigia, jog žinių ir nuosaikumo neįmanoma atskirti vieno nuo kito: tiems, kurie mano, jog galima žinoti, ką reikia daryti, bet elgtis priešingai, Sokratas atsako, jog nenuosaikieji niekada nežino, nes vyrai visada „iš visų galimų variantų renkasi tuos veiksmus, kuriuos mano turint daugiausia privalumų"***. Šie principai bus logiškai apsvarstyti Aristotelio, nors jo kritika toli gražu neužbaigs debatų, kurie tęsis dar stoicizmo laikais. Nepriklausomai nuo to, sutinkama ar ne su galimybe daryti blogį apie tai žinant ir kokios būtų žinios, kurias, kaip įtariama, turi tie, kurie elgiasi nepaisydami jiems žinomų principų, yra vienas neginčijamas dalykas: negalima laikytis nuosaikumo be tam tikrų žinių, kurios yra bent jau viena iš pagrindinių sąlygų. Neįmanoma tapti mėgavimosi malonumais doroviniu subjektu, tuo pat metu netampant ir pažinimo subjektu.

Graikų filosofija jau IV amžiuje aprašė tris pagrindines požiūrio į *logos* malonumų praktikoje formas. Viena – struktūrinė forma: nuosaikumas verčia žmogiškosios būtybės viduje *logos* suteikti suverenumo poziciją ir taip priversti paklusti vidinius troškimus ir reguliuoti savo elgesį. Jeigu nenuosaikiajam vadovauja ir jo tirone tampa troškimų galia, tai tą, kuris yra *sōphrōn*, valdo ir nukreipia protas: „Argi protas valdo ne dėl to, kad jis išmintingas ir jam skirta prižiūrėti sielą?" – klausia Sokratas. Taip pradėdamas, jis kaip *sōphrōn* apibūdina tą, kurio

---

* *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, VI, 2, 54.

** *Aristotelis.* Nikomacho etika, III, 12, 1 119.

*** *Ksenofontas.* Atsiminimai, III, 9, 4.

skirtingos sielos dalys gyvuoja draugiškai ir harmoningai, nes ta, kuri komanduoja, ir tos, kurios paklūsta, sutinka pripažinti, kad turi vadovauti protas, ir nekovoja dėl valdžios*. Ir, nepaisant visų skirtumų, supriešinančių trigubą platoniškąjį sielos padalijimą ir aristoteliškąją koncepciją *Nikomacho etikoje,* būtent proto valdžia troškimams apibūdina *sōphrosunē* pastarajame tekste: „malonumų troškimas yra nepasotinamas ir viskas jį sukelia neprotaujančiai būtybei"; taigi troškimai pasieks kraštutinumą, „jeigu nebūsime klusnūs ir nuolankūs valdžiai"; o valdžia – tai *logos* valdžia, kuriai turi paklusti „gebėjimas geisti" (*to epithumētikon*)**.

Logos pasireiškimas nuosaikume taip pat yra apibrėžiamas ir instrumentine forma. Iš tiesų nuo tada, kai malonumų valdymas garantuoja mėgavimąsi, kuris moka prisiderinti prie poreikių, laiko ir aplinkybių, būtinas praktinis protas, kad nurodytų, pasak Aristotelio, „tai, ko reikia, kaip reikia, kada reikia"***. Platonas pabrėžė svarbą individui ir miestui nesiekti malonumų „esant nepalankioms sąlygoms (*ektos tōn kairōn*) ir nežinant (*anepistēmonōs*)"****. Gana panašiai Ksenofontas teigia, kad nuosaikus žmogus taip pat yra ir dialektikos žmogus – tinkantis komanduoti ir diskutuoti, sugebantis būti geriausias, nes, kaip aiškina Sokratas *Atsiminimuose,* – „vien nuosaikūs žmonės tarp visų dalykų gali atsirinkti tuos, kurie geriausi, juos suklasifikuoti praktiškai ir teoriškai pagal rūšis, pasirinkti geruosius ir apsieiti be blogųjų" *****.

Galiausiai Platonas nurodo trečiąją *logos* pasireiškimo nuosaikume formą: ontologinį savęs per save pažinimą. Tai sokratiškoji tema, kalbanti apie tai, kad, norint laikytis dorybės ir valdyti troškimus, būtina pažinti patį save. Tačiau formos, kurią turi įgauti šitas savęs pažinimas, patikslinimus pateikia didžiosios *Fedro* kalbos tekstas, kur pasakojama apie sielų keliones ir meilės gimimą. Čia, be abejo, susiduriama su pirmuoju aprašymu antikos literatūroje to, kas vėliau taps „dvasine kova".

---

* *Platonas.* Valstybė, IV, 431 e – 432 b.

** *Aristotelis.* Nikomacho etika, III, 12, 1 119 b.

*** Ten pat, III, 12, 1 119 b.

**** *Platonas.* Įstatymai, I, 636 d-e.

***** *Ksenofontas.* Atsiminimai, IV, 5, 11.

Jis labai tolimas Sokrato šaltakraujiškumo ir ištvermės ar susilaikymo žygdarbių įrodymams, apie kuriuos kalbėjo Alkibiadas *Puotoje*. Čia susiduriama su dramatizmu sielos, kovojančios su pačia savimi ir su nežabotais troškimais; dvasingumo istorijoje ilgai gyvuos šie skirtingi elementai: nerimas, užvaldantis sielą, kuri nežino net jo vardo, abejonės, palaikančios jos budrumą, paslaptingas virpėjimas, besikeičiantys ir susipinantys kančia ir malonumas, būtį nusinešantis judėjimas, kova tarp priešingų galių, nuodėmės, žaizdos, kančios, atlyginimas ir galutinis nusiraminimas. Tiesą sakant, visame šitame pasakojime, kuris parodo, jog sielos prigimtis yra tiek žmogiška, tiek ir dieviška, fundamentalų vaidmenį atlieka ryšys su tiesa. Iš tiesų dvasią, siekiančią stebėti „realijas ne danguje" ir norinčią pajusti grožio alsavimą čia, žemai, apima meilės siautulys, ji atsiskiria nuo savęs ir daugiau sau nepriklauso; tačiau prisiminimai ją neša į „tikrąjį grožį", ji vėl jį mato „lydimą išminties ir stūksantį ant savo šventojo postamento", todėl ji apsigręžia, bando pažaboti fizinius troškimus ir atsikratyti to, kas galėtų apsunkinti bei sukliudyti jai surasti regėtą tiesą*. Sielos ryšys su tiesa yra ir tai, kas įprasmina Eroto judėjimą, jo jėgą bei intensyvumą, padeda jam išsivaduoti iš fizinio malonumo spąstų ir leidžia tapti tikrąja meile.

Akivaizdu, kad ryšys su tiesa sudaro pagrindinį nuosaikumo elementą, ar būtų kalbama apie žmogiškosios būtybės hierarchinės struktūros formą, ar apie atsargumo laikymąsi, ar savosios būties sielos atpažinimą. Jis būtinas siekiant saikingai mėgautis malonumais bei valdyti prievartą. Tačiau reikia suprasti, kad šis ryšys su tiesa niekada neįgauna savęs iššifravimo ir troškimo hermeneutikos formos. Jis kyla iš nuosaikaus subjekto būties; jis nėra ekvivalentiškas reikalavimui, kad subjektas sakytų tiesą apie save patį; jis niekada sielos neatveria kaip galimo pažinimo, kur sunkiai įžiūrimi troškimų pėdsakai turi būti perskaityti ir interpretuoti. Požiūris į tiesą yra struktūrinė, instrumentinė ir ontologinė sąlyga, leidžianti individui tapti nuosaikiu nuosaikų gyvenimą gyvenančiu subjektu, o ne epistemologinė sąlyga, suteikianti galimybę individui save pripažinti ypatingu trokštančiuoju subjektu bei leisti jam atsikratyti taip pasireiškiančio troškimo.

* *Platonas.* Fedras, 254 b.

4. Taigi, jei šis ryšys su tiesa, nuosaikaus subjekto sudedamoji dalis, ir neveda į troškimo hermeneutiką, kaip bus krikščioniškajame dvasingume, jis atsiveria į egzistavimo estetiką. Tai suprantama kaip gyvenimo būdas, kur moralinės vertybės nėra sutapatinamos su elgesio kodeksu ir jomis nesiekiama atlikti švarinamojo darbo. Tai tik tam tikrų formų arba bendrų principų malonumų srityje nustatymas pagal jų galimo skirstymo ribas bei gerbtiną hierarchiją. Toks *logos*, proto ir ryšio su tiesa valdomas gyvenimas leidžia išlaikyti ontologinę tvarką ir reprodukciją; be to, jis įgauna akivaizdaus grožio spindėjimą akyse tų, kurie gali jį pastebėti ar išsaugoti. Apie šitą nuosaikią egzistenciją, kur saiko jausmas, grindžiamas tiesa, tuo pat metu yra ontologinės struktūros laikymasis ir matomo grožio apraiška, Ksenofontas, Platonas ir Aristotelis pateikė nemažai pastabų. Pavyzdžiui, štai kaip Sokratas ją apibūdino *Gorgijuje*, kur jis pats Kaliklio lūpomis tyliai atsako į savo klausimus: „Kiekvienam dalykui, baldui, kūnui, sielai, kiekvienam gyvuliui būdingos savybės atsitiktinai neatsiranda: jos yra tam tikros tvarkos, tam tikro teisingumo, tam tikro šiam dalykui pritaikyto meno (*taxis, orthotēs, technē*) rezultatas. Ar tai tiesa? Aš tai teigiu. – Vadinasi, kiekvieno dorybę sudaro tvarka? Pritariu. – Taigi egzistuoja tam tikras tvarkos grožis (*kosmos tis*), būdingas kiekvieno daikto prigimčiai, darantis šį dalyką gerą? Aš taip manau. – Vadinasi, dvasia, kurioje karaliauja reikiama tvarka, yra vertingesnė negu toji, kur tos tvarkos nėra? Būtinai. – Taigi tvarka pasižyminti dvasia yra darni dvasia? Be abejo. – O darni dvasia yra nuosaiki ir išmintinga? Būtiniausiai. – Taigi nuosaiki dvasia yra gera... Štai ką aš tvirtinu ir laikau teisingu. Jei tai tiesa, man atrodo, kad kiekvienas iš mūsų, norėdamas būti laimingas, privalo ieškoti nuosaikumo ir jo laikytis (*diōkteon kai askēteon*)“*.

Kaip atsaką į šitą tekstą, sujungiantį sielos, kurios darna atitinka jos prigimtį, nuosaikumą ir grožį, *Valstybė* parodys, kokie, atvirkščiai, yra nesuderinami sielos spindesys ir kūnas, valdomas malonumų prievartos: „Jeigu žmogaus geri sielos bruožai (*kala ēthē*), o išoriniai jo bruožai dera prie charakterio, nes jie sudaro vieną modelį, ar tai ne pats gražiausias reginys, kurį galima pamatyti? – Gražiausias iš gražiausių. – O

* *Platonas.* Gorgijas, 506 d–507 d.

gražiausias juk taip pat yra ir pats maloniausias (*erasmiōtaton*)? – Neprieštarauju... Tačiau pasakyk man, ar galima piktnaudžiavimą malonumais suderinti su nuosaikumu? – Kaip tai galėtų būti, jei jis trikdo sielą ne mažiau kaip skausmas? – O esant bendrai dorybei? – Ne. – O esant prievartai ir nesusilaikymui (*hubris, akolasia*)? – Blogiau negu kitais atvejais. – Bet ar gali nurodyti didesnį ir gyvesnį malonumą negu meilės malonumas? – Ne, labiau pašėlusių nėra. – O proto vadovaujama meilė (*ho orthos erōs*)*, argi tai yra išmintinga, darnos ir grožio valdoma meilė? – Žinoma. – Taigi nereikia leisti prie išmintingos meilės prisiartinti nei pamišimui, nei niekam kitam, kas susiję su nesusivaldymu".

Galima taip pat prisiminti idealų aprašymą, kokį Ksenofontas pateikė apie Kyro meilinimąsi. Tai buvo grožio reginys, nulemtas tobulo savęs valdymo, kuriuo kiekvienas pasižymėjo; valdovas pabrėžtinai rodė susivaldymą ir santūrumą, kurio dėka visi pagal savo rangą elgėsi saikingai, rodė pagarbą sau ir kitiems, rūpestingą sielos ir kūno kontrolę, tokį judesių taupumą, kad joks nevalingas ir brutalus judesys netrikdė grožio darnos, kuri, atrodo, glūdėjo kiekvieno dvasioje: „Niekada nebuvo galima išgirsti, kad kažkas burnotų pykdamas ar šauktų džiaugdamasis, juoktųsi atvira gerkle, bet juos matant būtų buvę pasakyta, kad jų grožis atitinka modelį"**. Individas save kaip moralės subjektą išreiškia labai tiksliai pamatuoto elgesio plastika, gerai matoma visiems ir verta ilgo atminimo.

***

Tai yra tik eskizas, turintis preliminarius tikslus; keli bendri bruožai, apibūdinantys, kaip graikų klasikinėje filosofijoje buvo galvojama apie seksualinę praktiką ir kaip ji buvo padaryta moralės sritimi. Šios srities elementai – „etinė substancija" – buvo suformuoti *aphrodisia*, t. y. gamtos nulemtų veiksmų, kuriuos ji susiejo su intensyviu malonumu ir į kuriuos stumia su jėga, visada grasinančia perdėjimu ir sukilimu. Principą, kuriuo remiantis reikėtų sureguliuoti šią veiklą –

---

* *Platonas.* Valstybė, III, 402 d–403 b.

** *Ksenofontas.* Kyro ugdymas, VIII, 1, 33.

jos „pajungimo būdą“ – apibrėžė ne universali teisėtvarka, nustatanti leistinus ir draudžiamus veiksmus, o veikiau *savoir-faire* – menas, kuris nurodė, kokius modelius taikyti atsižvelgiant į įvairius kintamuosius dydžius (poreikį, laiką, statusą). Darbas, kurį individas privalėjo dirbti su pačiu savimi, ir privaloma askezė turėjo kovos, kurią reikia kovoti, ir pergalės, kurią reikia laimėti įtvirtinant valdžią pačiam sau, formą, remiantis namų ar politinės valdžios modeliu. Ir pagaliau gyvenimo būdas, kurio buvo siekiama šituo savęs valdymu, apibūdinamas kaip aktyvi laisvė, neatskiriama nuo struktūrinio, instrumentinio ir ontologinio ryšio su tiesa.

Dabar aišku: šitie moraliniai apmąstymai apie kūną, apie vedybas ir apie meilę berniukams išplėtojo griežtumo temas, kurios nėra nepanašios į nurodymus ir draudimus, galimus sutikti vėliau. Tačiau net pastebėjus šį tęstinumą, reikia turėti omeny, kad moralinis subjektas nebus sukurtas tokiu pat būdu. Pagal krikščioniškąją seksualinio elgesio moralę etinė substancija bus apibrėžta ne per *aphrodisia*, o per širdies gelmėse besislepiančių troškimų sritį ir kuo rūpestingiausiai apibrėžtos formos ir sąlygų veiksmų visumą; paklusnumas įgaus ne *savoir-faire*, o įstatymo pripažinimo ir paklusimo ganytojiškajai valdžiai formą; taigi moralinį subjektą apibūdins ne tiek tobulas savęs valdymas atliekant vyriško tipo veiklą, kiek savęs atsižadėjimas ir skaistybė, kurios modelis būtų nekaltybė. Šituo remiantis galima suprasti dviejų opozicinių ir papildančių viena kitą praktikų svarbą krikščioniškajame modelyje: tai lytinių aktų kodifikavimas, kuris taps vis tikslesnis, ir troškimo hermeneutikos bei savęs iššifravimo procedūrų plėtojimas.

Kalbant schemiškai, būtų galima pasakyti, kad moraliniai antikos apmąstymai apie malonumus nėra nukreipti nei į veiksmų kodifikavimą, nei į subjekto hermeneutiką, o tik į požiūrio stilizavimą ir būties estetiką. Į stilizavimą todėl, kad lytinės veiklos ribojimas pateikiamas kaip atviras reikalavimas: galima lengvai įsitikinti, kad nei medikai, duodantys patarimus apie režimą, nei moralistai, liepiantys vyrams gerbti savo žmonas, nei tie, kurie duoda patarimus apie gerą elgesį, kurio reikia laikytis mylint berniukus, labai aiškiai nepasakys, ką reikia ir ko nereikia daryti tuose seksualiniuose veiksmuose ar praktikose. Ir, žinoma, tai yra ne dėl autorių drovumo arba santūrumo, bet dėl to, kad

problema glūdi ne tėn: seksualinis nuosaikumas yra laisvės, kuri įgauna formą valdant save, pasireiškimas; ir ji pasireiškia tuo, kaip subjektas elgiasi vykdydamas savo vyriškąją veiklą, koks jo ryšys su savimi santykiuose su kitais. Šita laikysena kur kas geriau negu atliekami veiksmai arba slepiami troškimai leidžia spręsti apie vertę. Apie moralinę vertę, kuri taip pat yra ir estetinė vertė, ir tiesos vertė, nes stengiantis patenkinti tik tikruosius troškimus, gerbiant tikrąją žmogiškosios būtybės hierarchiją ir niekada nepamirštant to, kas esi iš tikrųjų, bus galima savo elgesiui suteikti formą, garantuojančią reputaciją ir vertą atminimo.

Dabar reikia pasižiūrėti, kaip IV amžiuje formavosi ir plėtojosi kai kurios didžiosios seksualinio griežtumo temos, kurių istorinis likimas nesibaigs su graikų kultūra. Aš nepradėsiu nuo bendrųjų teorijų apie malonumą ar dorybę; aš remsiuos egzistuojančiomis ir pripažintomis praktikomis, per kurias žmonės bandė savo elgesiui suteikti formą: režimo laikymąsi, namų valdymo praktiką, įsimylėjusiojo meilinimosi praktiką. Aš bandysiu parodyti, kaip šios trys praktikos buvo apmąstytos medicinoje ar filosofijoje ir kokius skirtingus būdus pasiūlė šie apmąstymai – būdus ne kruopščiai kodifikuoti seksualinį elgesį, bet veikiau jį „stilizuoti“: stilizavimas dietetikoje – kasdienio individo ryšio su savo kūnu menas; stilizavimas ekonomikoje – žmogaus kaip šeimos galvos elgesio menas; ir erotikoje – vyro ir berniuko elgesio, esant abipusiam meilės ryšiui, menas*.

---

* Henri Joly veikalas *Platoniškasis perversmas* pateikia pavyzdį, kaip graikų filosofijoje galima analizuoti praktikų ir filosofinių apmąstymų ryšius.

II SKYRIUS

DIETETIKA

Režimas apskritai
Malonumų dieta
Rizika ir pavojai
Aktas, netektis, mirtis

Graikų moraliniai apmąstymai apie seksualinį elgesį bandė ne pateisinti draudimus, o tik stilizuoti laisvę: laisvę, kuria savo veikloje naudojasi „laisvas“ vyras. Iš čia kyla tai, kas iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti kaip paradoksas: graikai praktikavo, priėmė, aukštino santykius tarp vyrų ir berniukų; tačiau jų filosofai šia tema suformulavo ir pagrindė susilaikymo moralę. Jie visiškai sutiko, kad vedęs vyras gali eiti ieškoti seksualinių malonumų už santuokos ribų, tačiau vis dėlto jų moralistai suformulavo vienpatystės principą, pagal kurį vyras privalėtų turėti lytinius santykius tik su savo žmona. Jie niekada neteigė, kad seksualinis pasitenkinimas pats savaime yra blogis ar kad jis turi prigimtinės nuodėmės žymę; tačiau jų gydytojai nerimavo dėl seksualinės veiklos poveikio sveikatai ir išplėtojo ilgus apmąstymus apie jos praktikavimo pavojus.

Pradėkime nuo šio paskutinio punkto. Pirmiausia reikia pažymėti, kad jų apmąstymuose įvairių patologinių seksualinės veiklos poveikių analizė nebuvo svarbiausia; jie juo labiau nesistengė šio elgesio laikyti sritimi, kurioje būtų galima išskirti normalų elgesį ir nenormalias bei patologines praktikas. Be abejo, šios temos nebuvo visai išbrauktos. Tačiau ne tai sudarė bendrąją ryšių tarp *aphrodisia*, sveikatos, gyvenimo ir mirties svarstymo temą. Pagrindinis šių apmąstymų rūpestis buvo apibrėžti mėgavimąsi malonumais – palankias sąlygas, naudingą praktiką, būtiną jų retinimą – kaip tam tikrą būdą rūpintis savo kūnu. Šis rūpinimasis buvo daug labiau „dietetinis“ negu „terapeutinis“; tam tikru režimu buvo siekiama sureguliuoti veiklą, kuri buvo laikoma svarbi sveikatai. Medicininis seksualinio elgesio problematizavimas buvo

susijęs ne tiek su rūpesčiu eliminuoti patologines formas, kiek su valia ir noru kuo geriau šį elgesį integruoti į sveikatos valdymą ir kūno gyvenimą.

1. Režimas apskritai

Norint paaiškinti svarbą, kurią graikai teikė režimui, bendrąją reikšmę, kurią jie teikė „dietetikai", ir būdą, kuriuo jie dietetikos praktiką siejo su medicina, reikia panagrinėti du pasakojimus: vienas randamas Hipokrato rinkinyje, kitas – Platono veikaluose.

Veikalo apie *Senąją mediciną* autorius režimo nelaiko papildoma medicinos meno praktika – viena iš jo taikymo praktikų arba vienu iš jo tęsinių, – atvirkščiai, mediciną jis kildina iš pirminio ir pagrindinio susirūpinimo režimu*. Pasak jo, žmonija atsiskirs nuo gyvūnijos gyvenimo per tam tikrą dietos atsiskyrimą; iš tiesų pradžių pradžioje žmonės maitinosi panašiai kaip gyvūnai: žalia, neparuošta mėsa ir augalais. Toks maitinimosi būdas, kuris galėjo užgrūdinti stipriausius, buvo negailestingas silpniausiems: taigi mirdavo jauni arba seni. Žmonės ieškojo geriau „jų prigimčiai" pritaikyto režimo: tai tas režimas, kuris būdingas ir dabartiniam gyvenimo būdui. Tačiau dėl švelnesnės dietos nuo ligų buvo mirštama ne taip greitai; taip buvo suvokta, kad sveikųjų maistas negali tikti ligoniams: jiems buvo būtinas kitoks maistas. Taigi medicina susiformavo kaip ligoniams skirta „dieta", pradedant apmąstymais apie specifinį jiems tinkamą režimą. Šiame pasakojime pirmiausia atsiranda dietetika – ji duoda pradžią medicinai kaip vienam iš būdingų dietetikos pritaikymo būdų.

Platonas, gana skeptiškai žiūrėdamas į dietetinę praktiką arba bent jau į nesaikingumą, baiminantį jį ir dėl politinių bei moralinių priežasčių, kurios atsiskleis vėliau, mano priešingai, – kad rūpinimasis režimu atsirado kaip medicininės praktikos modifikacija**: iš pradžių dievas Asklepijas mokė žmones ligas ir sužeidimus gydyti drastiškais

* *Hipokratas.* Senoji medicina, III.

** *Platonas.* Valstybė, III, 405 e–408 d.

vaistais ir veiksmingomis operacijomis. Anot Platono, šią paprastą gydymo praktiką Homeras patvirtins pasakodamas apie Menelajo ir Euripilo išgijimą prie Trojos sienų: buvo čiulpiamas sužeistųjų kraujas, jų žaizdos buvo barstomos tinkamais raminamaisiais vaistais, jiems buvo duodama gerti vyno, paruošto su miltais ir tarkuotu sūriu*. Tik vėliau, kai žmonės nutolo nuo atšiauraus ir sveiko senųjų laikų gyvenimo, buvo stengiamasi ligonius stebėti „žingsnis po žingsnio" ir ilgu režimu palaikyti tuos, kurie buvo silpnos sveikatos, o silpnos sveikatos jie buvo kaip tik todėl, kad daugiau nebegyveno taip, kaip reikia – jie buvo ilgalaikių bėdų aukos. Pagal šią kilmės teoriją dietetika parodoma kaip suglebimo laikų medicinos rūšis; ji buvo skirta neteisingam gyvenimui, kurį buvo bandoma pratęsti. Tačiau gerai matome: jeigu Platonui dietetika nėra originalus menas, tai ne dėl to, kad režimas – *diaitē* būtų nesvarbus; priežastis, dėl kurios Asklepijo ar jo pirmųjų sekėjų epochoje nebuvo rūpinamasi dietetika, yra ta, kad „režimas", kurio iš tiesų laikėsi žmonės, jų maitinimosi ir sportavimo būdas atitiko gamtą**. Žiūrint iš tokio taško, dietetika iš tikrųjų buvo medicinos moduliacija; tačiau gydymo meno tęsiniu ji tapo tą dieną, kai režimas kaip gyvenimo būdas atsiskyrė nuo gamtos: dietetika visada yra būtina medicinos palydovė, nes nieko neįmanoma išgydyti nepagerinus gyvenimo būdo, kuris iš tiesų ir susargdino***.

Šiaip ar taip, ar dietetinės žinios bus laikomos pirmykščiu menu, ar bus manoma, kad tai vėliau atsiradęs dalykas, aišku, kad pati „dieta", režimas, yra esminė kategorija, padedanti apgalvoti žmogiškąjį elgesį; ji apibūdina gyvenimo būdą ir leidžia nustatyti elgesio taisyklių visumą: elgesio problematizavimo būdą, kuris formuojasi priklausomai nuo gamtos, kurią reikia saugoti ir prie kurios reikia pritapti. Režimas yra tikras gyvenimo menas.

1. Sritį, kurią turi apimti atitinkamai apgalvotas režimas, apibrėžia sąrašas, ilgainiui įgavęs beveik kanoninę vertę. Jis randamas *Epidemijos*

---

* Iš tiesų Platono duoti pavyzdžiai nevisiškai sutampa su *Iliados* tekstu (XI, 624 ir 833).

** *Platonas.* Valstybė, III, 407 c.

*** Apie režimo būtinybę gydant ligas taip pat skaitykite *Timajas*, 89d.

VI knygoje ir apima „pratimus (*ponoi*), maistą (*sitia*), gėrimus (*pota*), miegą (*hupnoi*), lytinius santykius (*aphrodisia*)"– visus dalykus, kurie turi būti „saikingi"*. Dietetinis mąstymas išplėtojo šitą sąrašą. Tarp pratimų išskiriami natūralūs (eiti, vaikščioti) ir smarkūs (lenktyniauti, kovoti); ir nurodoma, kokius pratimus reikia atlikti ir kaip intensyviai, atsižvelgiant į dienos ir metų laiką, individo amžių, suvalgytą maistą. Pratimams galima priskirti šiltesnes ar šaltesnes vonias, kurios taip pat priklauso nuo sezono, amžiaus, veiklos ir jau suvalgyto arba vėliau valgomo maisto. Mitybos režimas – valgis ir gėrimas – turi atsižvelgti į gamtą, suvartojamo maisto ir gėrimų kiekį, bendrą kūno būklę, klimatą, veiklą, kuria užsiimama. Organizmo išvalymas – vidurių valymas ir vėmimas – padeda sureguliuoti maitinimąsi ir persivalgymą. Miegas taip pat susijęs su įvairiais aspektais, kuriuos režimas gali kaitalioti: tai jam skiriamas laikas, pasirenkamos valandos, lova, jos kietumas bei šiltumas. Taigi režimas turi atsižvelgti į daugelį žmogaus – bent jau laisvo vyro – fizinio gyvenimo elementų per visą jo dieną, nuo atsikėlimo iki atsigulimo. Detalizuojamas režimas tampa tikra dienotvarke: šitaip Dioklio pasiūlytas režimas akimirka po akimirkos apibūdina paprastą dieną nuo pabudimo iki vakarienės ir užmigimo, paminint pirmuosius pratimus, nusiprausimą, kūno ir galvos judesius, pasivaikščiojimus, intymųjį gyvenimą ir gimnastiką, pietus, popiečio miegą, vėliau dar kartą pasivaikščiojimą ir gimnastiką, įtrynimus ir apsitrynimus, vakarienę. Kiekvienai žmogaus veiklos rūšiai režimas nuolat problematizuoja požiūrį į kūną ir plėtoja gyvenimo būdą, kurio formą, pasirinkimą ir kintamuosius dydžius apibrėžia rūpinimasis kūnu. Tačiau kalbama ne tik apie kūną.

2. Įvairiose srityse, kur jo reikalaujama, režimas išugdė saiką: „suprato net ir paršelis", kaip sako vienas iš platoniškojo dialogo *Varžovuose*** pašnekovų: „kūnui" yra naudinga tai, „kas saikinga", o ne didelis ar mažas vieno ar kito kiekis. Šitą saiką reikėtų suprasti ne tik kaip su kūnu susijusį, bet ir kaip moralinį dalyką. Pitagoriečiai, kurie,

* *Hipokratas.* Epidemijos, VI, 6, 1. Apie skirtingas šio teksto interpretacijas antikoje žr. *Hipokratas.* Raštai, vertimas į pranc. k. Littré, t. V, p. 323–324.

** *Tariamasis Platonas.* Varžovai, 134 a-d.

be abejo, turėjo svarbią reikšmę dietetikos plėtojimuisi, aiškiai pabrėžė koreliaciją tarp reikalingo rūpinimosi kūnu ir būtinybės išsaugoti nekaltą ir harmoningą sielą. Jeigu tiesa, kad medicinos jie prašė išvalyti kūną, o muzikos – sielą, tai dainai ir instrumentams jie priskyrė organizmo pusiausvyrai naudingą poveikį*. Daugelis maisto draudimų, kuriuos jie sau nustatė, turėjo kultūrinę ir religinę reikšmę; o kritika, kurią jie skyrė piktnaudžiavimui valgiu ir gėrimais, sportu ir seksualine veikla, kartu turėjo moralinio nurodymo ir sveikatai naudingo patarimo vertę**.

Net už griežtojo pitagoriško konteksto ribų režimas noriai apibrėžiamas šiais dviem registrais: gera sveikata ir gera sielos būsena. Todėl, kad jos susijusios, taip pat todėl, kad pasiryžimas laikytis saikingo ir protingo režimo bei jį taikyti rodo būtiną moralinį tvirtumą. Ksenofonto Sokratas ypač pabrėžia šią koreliaciją, rekomenduodamas jaunuoliams nuolat lavinti savo kūną gimnastika. Čia jis mato garantiją, kad bus galima geriau gintis kare, kariui išvengti bailio reputacijos, geriau tarnauti savo tėvynei, gauti didelį atlyginimą (taigi turtą ir statusą palikti palikuonims); jis tikisi, kad bus įgaunamas atsparumas ligoms ir kūno negalioms. Tačiau jis taip pat pabrėžia gerą šios gimnastikos poveikį ten, pasak jo, kur mažiausiai jo tikimasi: poveikį minčiai, nes kūno blogos sveikatos padarinys yra užmaršumas, drąsos praradimas, bloga nuotaika, pamišimas, net iki tokio laipsnio, kad įgytos žinios išgujamos iš sielos***.

Tačiau fizinio režimo griežtumas ir pasiryžimas, būtinas norint jo laikytis, taip pat padeda atsirasti neišvengiamam moraliniam tvirtumui ir jį lavinti. Platono akimis, čia ir yra tikroji priežastis, dėl kurios reikia

* *R. Joly.* Pratarmė Hipokrato veikalui *Apie režimą* (C.U.F.), p. XI.

** „Kūno ligoms gydyti buvo... gydomųjų melodijų, kurios ligonius pastatydavo ant kojų. Kitos leido pamiršti vargą, nuraminti pyktį, išguiti pasileidusius troškimus. Režimą sudarė: medus pietums, džiūvėsiai vakarienei, daržovės, retai mėsa... Tokiu būdu kūnas išlaikydavo vis tokią pat būseną, nebūdamas nei labai sveikas, nei labai sergantis, nestorėdamas ir neaugdamas, nemažėdamas ir neplonėdamas, ir jo siela visada turėjo tuos pačius bruožus (*to homoion ēthos*)". *Porfirijas.* Pitagoro gyvenimas, 34. Pitagoras taip pat davė režimo patarimų atletams (ten pat, 15).

*** *Ksenofontas.* Atsiminimai, III, 12.

skatinti praktikas, kuriomis stengiamasi įgyti kūniškos jėgos, grožio ir sveikatos: Sokratas *Valstybės* IX knygoje sako, kad protingas žmogus ne tik „nepasiduos gyvuliškam ir neprotingam malonumui"; ne tik nepakreips „į šitą pusę savo veiklos"; jis padarys dar daugiau: „Jis nesirūpintų savo sveikata ir nesistengtų būti stiprus, sveikas ir gražus, jeigu nenorėtų, taip darydamas, tapti nuosaikus". Fizinis režimas turi remtis bendrosios egzistencijos etikos principu, kur kūniškoji pusiausvyra yra viena iš teisingos sielos hierarchijos sąlygų: „Ji sukurs harmoniją kūne siekdama išlaikyti santaiką sieloje", – o tai jam padės elgtis kaip tikram muzikantui (*mousikos*)*. Fizinis režimas neturi būti pernelyg intensyviai kultivuojamas vien tik dėl jo paties.

Buvo pripažįstama pačios „dietos" pavojaus galimybė, nes jeigu režimo tikslas – išvengti nesaikingumo, tai jam suteikiama svarba ir paliekama autonomija gali būti perdėtos. Paprastai ši rizika gali pasireikšti dviem formomis. Yra pavojus, kurį būtų galima pavadinti „atletiniu" nesaikingumu; šitai susiję su labai dažnomis treniruotėmis, kurios per daug ištreniruoja, o baigiasi tuo, kad užmigdoma siela, paskęstanti pernelyg galingoje muskulatūroje: vis pasikartodamas, Platonas šaiposi iš šios atletų stiprybės ir skelbia, kad jos visiškai nelinkėtų savo miesto jaunuoliams**. Tačiau kyla ir kitas pavojus, kurį būtų galima pavadinti „liguistumo" perdėjimu: tai nepaprastas budrumas, kai kiekviena akimirka skiriama kūnui, sveikatai, menkiausiam skausmui. Geriausias šio nesaikingumo pavyzdys, anot Platono, yra pateiktas vieno iš tų, kurie laikomi dietetikos kūrėjais – pedotribo Herodiko; baisiausiai susirūpinęs tuo, kad nepažeistų net menkiausios nusistatyto režimo taisyklės, metų metus jis „stūmė" mirštančiojo gyvenimą. Tokiam požiūriui Platonas turi du priekaištus. Tai dykinėjančių vyrų, kurie nenaudingi miestui, užsiėmimas; juos galima palyginti su rimtais amatininkais, teikiant privalumą šiems, kurie, įtardami migreną, nesusiverš galvos, nes neturi laiko šiems menkiems rūpesčiams dėl sveikatos. Tai taip pat užsiėmimas

* *Platonas.* Valstybė, IX, 591 c-d.

** Ten pat, III, 404 a. Aristotelis *Politikoje,* VIII, 16, 1 335 b ir VIII, 4, 1 338 b–1 339 a taip pat kritikuoja atletinio režimo ir kai kurių treniruočių perteklių.

tų, kurie, bijodami prarasti nors akimirką gyvenimo, bando kaip tik sugeba vilkinti gamtos nustatytą terminą. Praktikuojant režimą, gresia moralinis, taip pat ir politinis pavojus skirti kūnui perdėtą rūpestį (*perittē epimeleia tou sōmatos*)*. Asklepijas, kuris gydė naudodamas tik mikstūras ir šalinamąsias operacijas, buvo politinis išminčius: jis žinojo, kad gerai valdomoje valstybėje niekas neturi laisvo laiko, kad gyventų sirgdamas ir slaugomas**.

3. Nepasitikėjimas griežčiausiais režimais rodo, kad dietos tikslas nėra kiek įmanoma pratęsti gyvenimą ar nepaprastai ištobulinti jo laimėjimus, o veikiau padaryti jį naudingą ir laimingą jam skirtose ribose. Juo labiau nereikėtų bandyti dietos nustatyti vieną kartą visiems gyvenimo atvejams. Režimas, kuris leidžia gyventi tik vienoje vietoje, maitintis tik vienokiu maistu ir nesuteikia galimybės nieko keisti, nėra geras režimas. Režimo naudingumą tiksliai nusako jo suteikiama galimybė individams drąsiai pasitikti įvairias situacijas. Todėl Platonas atletų režimą – tokį griežtą, kad jie gali nuo jo nukrypti tik dėl „reikšmingų ir žiaurių" ligų, – priešpriešina tam, kurį norėtų matyti taikomą jo kariams; šie privalo būti visada budrūs kaip šunys; būdami kaime, jie turi galėti „dažnai keisti vandenį ir maistą", pakęsti „ir deginančią saulę, ir žiemos speigus", išsaugodami „nepakitusią sveikatą"***. Be abejo, Platono kariai turi jausti ypatingą atsakomybę. Tačiau bendresni režimai taip pat paklūsta tam pačiam principui. Hipokrato rinkinio veikalo *Apie režimą* autorius rūpinasi pabrėžti, kad savo patarimus jis skiria ne keliems privilegijuotiems neveikliesiems, bet kuo didesniam žmonių skaičiui – „tiems, kurie dirba, keliauja, plaukioja, kenčia saulę ir šaltį"****. Šitas fragmentas kartais buvo interpretuojamas kaip išskirtinio susidomėjimo aktyvaus ir profesinio gyvenimo formomis požymis. Ypač svarbu ten pamatyti rūpinimąsi – beje, bendrą moralei ir medicinai – paruošti individą daugeliui galimų aplinkybių. Negalima ir

---

* *Platonas.* Valstybė, III, 406 a–407 b.

** Ten pat, III, 407 c-e. Platonas *Timajuje* teigia, kad kiekvienos gyvos būtybės gyvenimo trukmę nustato likimas (89 b-c).

*** *Platonas.* Ten pat, III, 404 a-b.

**** *Hipokratas.* Apie režimą, III, 69, 1; žr. R. Joly pastabas, išleistas C.U.F., p. 71.

nereikia tikėtis iš režimo, kad jis pakeistų likimą ar paveiktų gamtą. Iš jo laukiama, kad jis padės ne aklai, o kitaip reaguoti į vykstančius nenumatytus įvykius. Dietetika yra strateginis menas, nes ji turi leisti protingai, t. y. naudingai, prisitaikyti prie aplinkybių.

Kalbant apie budrumą, skiriamą kūnui ir jo veiklai, šis menas kviečia individą parodyti dvi gana savitas dėmesio formas. Jis reikalauja to, ką būtų galima pavadinti „serijiniu" dėmesiu, dėmesiu eigai: pačios veiklos nėra paprasčiausiai geros arba blogos; jų vertę iš dalies apibrėžia prieš jas ir po jų einančios veiklos, ir tas pats dalykas (tam tikras maistas, pratimų tipas, šaltos ar šiltos vonios) bus rekomenduojamas arba nepatartinas atsižvelgiant į tai, kokia veikla buvo atliekama ar bus atliekama vėliau (viena po kitos einančių praktikų poveikiai turi atsverti vienas kitą, tačiau kontrastas tarp jų neturi būti pernelyg didelis). Režimo praktika taip pat reikalauja budrumo „aplinkybėms", labai siauro ir kartu labai plataus dėmesio, kurį reikia skirti išoriniam pasauliui, jo elementams, sukeliamiems jutimams: klimatui, metų ir paros laikui, drėgmės ir sausumo, šilumos ir vėsumo laipsniui, vėjams, regionui būdingiems bruožams, miesto įsikūrimui. Gana detalūs hipokratiškojo režimo teikiami nurodymai turi padėti tam, kuris su jais susipažino, moduliuoti savo gyvenimo būdą atsižvelgiant į visus kintamuosius dydžius. Režimo nereikia suprasti kaip universalių ir nesikeičiančių taisyklių rinkinio; tai tarsi vadovas, padedantis reaguoti į skirtingas situacijas, kuriose galima atsidurti; veikalas, padedantis elgesį suderinti su aplinkybėmis.

4. Dietetika yra egzistencinė technika, nes ji nesitenkina vien perduodama gydytojo patarimus individui, kuris turės juos pasyviai taikyti. Čia neįsiveliant į debatų istoriją, kur medicina ir gimnastika bus supriešinamos kalbant apie jų atitinkamą kompetenciją režimui apibrėžti, reikia pažymėti, kad dieta nebuvo suvokiama kaip visiškas paklusnumas kito žinioms; individas turėjo gerai apmąstyti save patį ir savo kūną. Žinoma, norint laikytis tinkamo režimo, būtina klausyti tų, kurie žino; tačiau šis ryšys turi tapti įsitikinimu. Norint būti išmintingam, norint tinkamai prisiderinti prie aplinkybių ir prie laiko, kūno dietą taip pat reikia laikyti minties, mąstymo ir atsargumo dalyku. Kaip vaistai arba operacijos veikia jas patiriančiojo kūną, taip režimas veikia sielą ir jai

įteigia principus. Platonas *Įstatymuose** išskiria dvi gydytojų rūšis: tuos, kurie geri vergams (jie patys dažniausiai linkę patarnauti), kurie apsiriboja receptu neduodami paaiškinimų; ir laisvos prigimties gydytojus, kurie kreipiasi į laisvus žmones; jie nesitenkina skirdami receptus, jie pradeda pašnekesį, jie pasidomi ligoniu ir jo draugais; jie jį lavina, drąsina, sako argumentus tol, kol šie jį paveikia. Jie gebės padėti jam tinkamai gyventi. Iš patyrusio gydytojo laisvas žmogus turi gauti daugiau negu aiškiai apibrėžtą slaugą – jis turi gauti racionalią ginkluotę jo egzistencijos visumai**. Trumpa *Atsiminimų* ištrauka puikiai parodo režimą konkrečios ir aktyvios ryšio su savimi praktikos aspektu. Ten parodoma, kaip Sokratas bando padaryti savo mokinius „galinčius apsieiti be kitų pagalbos“. Šiam tikslui jis liepia jiems išmokti (iš jo paties arba iš kito mokytojo) to, ką geras žmogus privalo bent ribotai žinoti apie tai, kas jam naudinga, ir nieko daugiau: iš geometrijos, astronomijos ir aritmetikos išmokti tai, kas būtina. Tačiau jis taip pat juos įpareigoja „rūpintis savo sveikata“. Šitas „rūpinimasis“ turi remtis gautomis žiniomis, taip pat turi virsti budriu požiūriu į save: savęs stebėjimu aprašant ir pasižymint, kas, beje, yra labai svarbu: „Reikia, kad kiekvienas stebėtų save patį ir pasižymėtų, koks valgis, koks gėrimas, kokie pratimai jam tinka ir kaip reikia juos naudoti, norint kuo ilgiau išsaugoti kuo geriausią sveikatą“. Kad geras kūno valdymas taptų gyvenimo menu, subjektas turi apie save patį rašyti užrašus; tai jam suteiks autonomiją ir padės apgalvotai pasirinkti tarp to, kas jam gera ir kas bloga: „Jeigu jūs taip save stebėsite, – sako Sokratas savo mokiniams, – jūs sunkiai rasite gydytoją, kuris galėtų geriau už jus patį nurodyti, kas naudinga jūsų sveikatai“***.

Apskritai režimo kaip gyvenimo meno praktika yra visiškai kitas dalykas negu visuma apsaugos priemonių ligoms išvengti arba jų gydymui paspartinti. Tai būdas tapti subjektu, kuris rūpinasi savo kūnu tinkamai, kiek būtina ir pakankamai. Šis rūpinimasis persmelkia visą kasdienį

---

* *Platonas. Įstatymai*, IV, 720 b-e.

** *Platonas.* Timajas, 89 d susumuojama tai, ką jis pasakė apie režimą: „Ir pakankamai apie visą gyvą būtybę, jos kūniškąją dalį, būdą ją valdyti ar leistis jos valdomam“.

*** *Ksenofontas.* Atsiminimai, IV, 7.

gyvenimą; padaro pagrindines arba to laikotarpio egzistencines veiklas sveikatos ir moralės žaismu; tarp kūno ir jį supančių elementų sukuria nuo aplinkybių priklausančią strategiją; ir galiausiai apdovanoja individą racionaliu elgesiu. Kokią dalį sutiktumėme skirti *aphrodisia* šiame protingame ir natūraliame gyvenimo valdyme?

2. Malonumų dieta

Iki mūsų dienų išliko du dietetikos traktatai, sudarantys Hipokrato rinkinio dalį. Vienas, senesnis, kuris ir trumpiausias, – tai *Peri diaitēs hugiainēs* – *Sveikas režimas;* jis ilgai buvo laikomas paskutine traktato *Apie žmogaus prigimtį** dalimi; antrasis – *Peri diaitēs* – taip pat yra ir labiausiai išplėtotas. Beje, Oreibasijas savo *Medicininėje kolekcijoje*** paskelbė higienai skirtą Dioklio tekstą, kuris pateikia labai smulkmeniškas kasdienio gyvenimo taisykles; pagaliau tam pačiam Diokliui, gyvenusiam IV amžiaus pabaigoje, buvo priskirtas labai trumpas tekstas, pateiktas Pauliaus Eginiečio kūriniuose***; jame autorius pasakoja, kaip atpažinti pirmuosius savo ligos požymius, taip pat pateikia keletą bendrų sezoninio režimo taisyklių.

Sveikas režimas nė vienu žodžiu neužsimena apie *aphrodisia,* o *Peri diaitēs* šiuo klausimu pateikia daugelį rekomendacijų ir nurodymų. Pirmąją kūrinio dalį galima laikyti mintimis apie bendruosius principus, pagal kuriuos turėtų būti sudaroma dieta. Autorius nurodo, kad kai kurie iš gausybės jo pirmtakų galėjo duoti gerų patarimų vienu ar kitu atskiru klausimu, tačiau nė vienas nesugebėjo pateikti visapusiško medžiagos, kurią jis numatė svarstyti, aprašymo; norint „teisingai rašyti apie žmogaus dietą“, reikia mokėti „pažinti ir atpažinti“ žmogiškąją prigimtį apskritai, taip pat žmogaus prigimtinę sandarą (*hē ex archēs sustasis*) ir kūno valdymo principą (*to epicrateon en tōi sōmati*)****. Kaip

* *W. H. S. Jones.* Įvadas į Hipokrato veikalų IV tomą (Loeb classical Library).

** *Oreibasijas.* Medicininė kolekcija, t. III, p. 168–182.

*** *Paulius Eginietis.* Chirurgija, vert. R. Briau. Apie dietetiką klasikinėje epochoje žr. *W. D. Smith.* The Development of Classical Dietetic Theory, Hippocratica (1980), p. 439–448.

**** *Hipokratas.* Apie režimą, I, 2, 1.

du fundamentalius režimo elementus, autorius išskiria maitinimąsi ir pratimus – pastarieji padeda sunaudoti išteklius, kuriuos nuolat papildo maistas ir gėrimas.

Antroji teksto dalis plėtoja dietetikos praktikos temą, remdamasi režimą sudarančių elementų savybėmis ir sukeliamu poveikiu. Apibūdinus regionus, kurie gali būti aukštai ar žemai, sausi ar drėgni, su vienokiais ar kitokiais vėjais, peržiūrimas maistas (miežiai ar rugiai, apibūdinant miltų rupumą, tešlos užminkymo laiką, vandens, su kuriuo jie buvo maišomi, kiekį; mėsa, suskirstyta pagal kilmę; vaisiai ir daržovės, įvertinami pagal rūšis), paskui – vonios (šiltos, šaltos, prieš valgį ar po valgio), vėmimas, miegas, pratimai (natūralūs – kaip regėjimo, klausos, balso, minčių arba pasivaikščiojimas, ir smarkūs – kaip lenktynės greičiui ar ištvermei patikrinti, rankų judesiai, imtynės, žaidimai su kamuoliu, rankų lenkimas; imtynės dulkėse arba aliejumi išsitepus kūnus). Šiame režimo elementų sąraše seksualinė veikla (*lagneiē*) yra tik paminėta tarp vonių ir įtrynimų bei vėmimo. Ir ši veikla paminėta tik dėl trijų jos efektų. Du iš jų – kokybiniai: šildomasis poveikis, kurį sukelia intensyvūs pratimai (*ponos*), ir drėgnų elementų išskyrimas; ir, priešingai, drėkinamasis poveikis, nes fiziniai pratimai tirpdo riebalus. Trečiasis efektas kiekybinis – išskyros lemia lieknėjimą. „Lytinis aktas leiknina, atgaivina ir sušildo: sušildo pratimų ir drėgmės išskyrimo dėka; lieknėjimą skatina šalinamasis efektas, o drėkina tai, kas kūne lieka po pratimų sukelto riebalų tirpdymo"*.

Trečiojoje *Režimo* dalyje randama keletas nurodymų apie *aphrodisia*. Ši trečioji dalis pirmuosiuose puslapiuose pristatoma kaip didelis sveikatos kalendorius, nuolatinis sezonų ir jiems pritaikyto režimo almanachas. Tačiau autorius pabrėžia, kad neįmanoma duoti bendros formulės, kuri nurodytų tikslią pratimų ir maisto pusiausvyrą. Būtina atsižvelgti į daiktų, individų, regionų, laiko momentų** skirtumus; taigi kalendoriaus nereikia suprasti kaip imperatyvinių receptų visumos. Jis pateikia tik strateginius principus, kuriuos reikia mokėti pritaikyti aplinkybėms. Apibendrinant galima pasakyti, kad jei antroji teksto dalis

* Ten pat, II, 58, 2.

** Ten pat, III, 67, 1–2.

aptarė pačius režimo elementus pagal jų savybes ir jiems būdingas ypatybes (ir joje apie *aphrodisia* buvo tik užsimenama), tai trečiosios dalies pradžia daugiausia skirta situacijos kintamiesiams dydžiams.

Metai, žinoma, suskirstyti į keturis sezonus. Tačiau jie savo ruožtu dar suskirstyti į trumpesnius kelių savaičių ar netgi kelių dienų periodus, nes kiekvienam sezonui būdingi bruožai dažniausiai plėtojasi progresyviu būdu; be to, visada pavojinga staigiai keisti režimą: staigūs pokyčiai, kaip ir nesaikingumas, turi kenksmingą poveikį; „po truputį (*to kata mikron*) – tai patikrinta taisyklė, ypač kai vienas dalykas keičiamas kitu“. Todėl „kiekvienam sezonui reikėtų žingsnis po žingsnio (*kata mikron*) keisti kiekvieną režimo sudedamąją dalį“*. Todėl žiemos režimas turi būti suskirstytas, kaip to pageidauja pats sezonas, į du periodus: keturiasdešimt keturių dienų periodą, kuris trunka nuo Plejadžių užmigimo iki žiemos saulėgrįžos, ir kitą – tokios pačios trukmės periodą, po kurio eina penkiolikos dienų režimo sušvelninimas. Pavasaris prasideda trisdešimt dviejų dienų periodu, trunkančiu nuo Arktūro atsikėlimo ir kregždžių parskridimo iki ekvinokcijos; vėliau sezonas turi būti suskirstytas į šešis aštuonių dienų trukmės periodus. Tada ateina vasara, kurią sudaro dvi fazės: nuo Plejadžių atsibudimo iki saulėgrįžos ir nuo jos – iki ekvinokcijos. Nuo to laiko iki Plejadžių užmigimo – keturiasdešimt aštuonias dienas – reikia ruoštis „žiemos režimui“.

Autorius nepateikia išsamaus režimo kiekvienai šiai mažai atkarpėlei. Jis veikiau tik daugmaž detaliai apibrėžia bendrą strategiją, kurią nulemia kiekvienam metų laikotarpiui būdingos savybės. Šita strategija paklūsta opozicijos, pasipriešinimo ar bent jau kompensacijos principui: bijant, kad kūnas pernelyg neatšaltų, šalto sezono metu pusiausvyrą turėtų atkurti šildomasis režimas; didelis karštis, atvirkščiai, sąlygoja raminamąjį ir vėsinamąjį režimą. Tačiau viskas turi paklusti imitacijos ir tinkamumo principui: švelnaus ir pamažu įsigalinčio sezono metu laikomasi švelnaus ir progresyvaus režimo – tuo metu, kai augalai ruošiasi

* *Hipokratas.* Apie režimą, III, 68, 10. Apie tą patį žr. *Hipokrato* Apie žmogaus prigimtį, 9 ir Aforizmai, 51. Ta pati tema aptinkama *Tariamasis Aristotelis.* Problemos, XXVIII, 1 ir *Dioklis.* Režimas, III, p. 181.

vegetacijai, žmonės turi daryti tą patį ir pasiruošti grūdinti kūną. Visiškai taip pat atšiauriu žiemos metu medžiai užsigrūdina ir tampa tvirtesni; žmonės taip pat įgauna tvirtumo ne bėgdami nuo šalčio, o „drąsiai" jį pasitikdami*.

Mėgavimasis *aphrodisia* reguliuojamas atsižvelgiant į bendrą kontekstą, priklausomai nuo jų galimo poveikio karščiui ir šalčiui, sausumui ir drėgmei, ir pagal bendrą formulę, kuri randama antrojoje teksto dalyje. Rekomendacijos paprastai pateikiamos tarp bendrųjų nurodymų dėl maisto ir patarimų apie pratimus bei organizmo valymą. Žiema nuo Plejadžių užmigimo iki pavasario ekvinokcijos – tai sezonas, kurio metu režimas turi būti sausinantis ir sušildantis, nes šis sezonas šaltas ir drėgnas: taigi verčiau valgyti keptą, o ne virtą mėsą, kvietinę duoną, sausas daržoves nedideliais kiekiais, gerti tik truputį skiestą vyną (tačiau nepadauginti); atlikti daug įvairių pratimų (dalyvauti lenktynėse, imtynėse, vaikščioti); maudytis šaltose voniose po visada labai sušildančių lenktynių ir šiltose – po visų kitų pratimų. Rekomenduojami dažnesni lytiniai santykiai, ypač vyresniems žmonėms, kurių kūnas linkęs atšalti; vimdomieji tris kartus per mėnesį turintiems drėgną temperamentą ir du kartus per mėnesį – turintiems sausą temperamentą**. Pavasarį, kai oras šiltesnis ir sausesnis, kai ruošiamasi kūno augimui, reikia valgyti tiek keptą, tiek virtą mėsą, sultingas daržoves, maudytis, sumažinti lytinių aktų skaičių ir vimdomųjų kiekį: vemti ne daugiau kaip du kartus per mėnesį ar dar rečiau, kad kūnas išlaikytų „švarią mėsą". Po Plejadžių atsibudimo, kai ateina vasara, režimas daugiausia skirtas kovoti su sausra: reikia gerti nestiprius baltuosius ir atskiestus vynus; valgyti ruginius paplotėlius, virtas arba žalias daržoves, jeigu jos negali sušildyti; atsisakyti vimdomųjų ir kuo daugiau sumažinti lytinių aktų skaičių (*toisi de aphrodisiōisin hōs hēkista*). Taip pat reikėtų mažiau daryti pratimų, vengti lenktynių, kurios išdžiovina kūną, bei pasivaikščiojimų saulės atokaitoje, o pirmenybę teikti kovai dulkėse***. Artėjant Arktūro atsibudimui ir rudens ekvinokcijai, režimas turi tapti švelnesnis ir drėgnesnis. Nieko išskirtinio apie seksualinį režimą nėra sakoma.

---

* *Hipokratas.* Apie režimą, III, 68, 6 ir 9.

** Ten pat, III, 68, 5.

*** Ten pat, III, 68, 11.

Dioklio *Režimas* yra daug mažiau išplėtotas negu Hipokrato. Tačiau jame labai smulkmeniškai kalbama apie kasdienio laiko tvarkymą, tam paskiriant didelę teksto dalį: pradedant judesiais, kurie turi būti atliekami tik atsibudus, norint sumažinti kūno nelankstumą, ir baigiant gulėjimo lovoje prieš užmingant pozomis („nei pernelyg išsitiesus, nei per daug susirietus" ir jokiu būdu ne ant nugaros). Aptarti visi pagrindiniai dienos momentai: vonios, judesiai, įtrynimai, organizmo valymas, pasivaikščiojimai, tinkamas maistas*. Seksualiniai malonumai ir jų moduliacijos aptariami tik kalbant apie sezoninius pasikeitimus ir tik paminėjus keletą bendrųjų pusiausvyros principų: „Sveikatai labai svarbu, kad mūsų kūno galios nesumažintų kita galia". Tačiau autorius apsiriboja trumpomis bendrosiomis sąvokomis: pirmiausia niekas neturi „dažnai ir ilgai lytiškai santykiauti"; lytinis aktas labiau tinka „šaltiems, drėgniems, paniurusiems ir linkusiems į dujų susikaupimą žmonėms" ir mažiau tinka liesiems; yra gyvenime tokių periodų, kai lytinis aktas kenksmingas, pavyzdžiui, pagyvenusiems žmonėms arba jaunuoliams, kurie išgyvena „perėjimo iš paauglystės į suaugusiuosius tarpsnį"**. Kalbant apie, be abejo, daug vėlyvesnį tekstą, kuris žinomas kaip Diogeno laiškas karaliui Antigonui, galima paminėti, kad jo siūloma seksualinių malonumų ekonomija savo bendrais bruožais labai artima hipokratiškajai: žiemos saulėgrįžos metu, kai yra didžiausios galimybės susirgti kataru, seksualinė praktika nebuvo ribojama. Plejadžių dangun žengimo metu, kai kūne dominuoja karti tulžis, lytiškai santykiauti reikia labai saikingai. Reikia netgi visiškai atsisakyti aktų per pačią vasaros saulėgrįžą, kai organizmas pilnas juodosios tulžies: nesantykiauti, taip pat ir nevemti, reikia iki rudens ekvinokcijos***.

Verta paminėti daugelį šio malonumų režimo bruožų. Pirmiausia tai ribota vieta, skirta lytinių santykių problemai, jeigu ji bus lyginama su pratimams ir ypač maistui skirta vieta. Maisto produktai, priklausomai nuo jų savybių ir aplinkybių, kuriomis jie vartojami (ar tai būtų metų sezonas, ar ypatinga organizmo būsena), dietetiniams apmąstymams yra

* *Oreibasijas.* Medicininė kolekcija, III, p. 168–178.

** Ten pat, III, p. 181.

*** *Paulius Eginietis.* Chirurgija. Šis sezoninis seksualinio režimo ritmas buvo labai ilgai priimamas. Jis aptinkamas ir Celso knygose imperijos epochoje.

daug svarbesni negu seksualinė veikla. Tačiau reikia pažymėti, kad nerimas dėl režimo niekada nėra susijęs su pačia aktų forma: nieko nesakoma nei apie seksualinio ryšio tipą, nei apie „natūralią" poziciją arba nederamus būdus, nei apie masturbaciją, nei juo labiau apie nutrauktą lytinį aktą ir apsisaugojimo būdus* – problemas, kurios bus tokios svarbios vėliau. Apie *aphrodisia* kalbama kaip apie visumą, kaip apie veiklą, kurioje tai, kas svarbu, nėra apibrėžiama įvairiomis formomis, kokias ji gali įgauti; reikia tik savęs paklausti, ar verta užsiimti šia veikla, kaip dažnai ir kokiame kontekste. Problematika daugiausia susijusi su kiekiu ir aplinkybėmis.

Tačiau ir šitas kiekis nėra pateikiamas tiksliais skaičiais apibrėžta forma. Visada laikomasi bendrų vertinimų: mėgautis malonumais „daugiau" (*pleon*) ar mažesniais kiekiais (*elasson*), ar kuo mažiau (*hōs hēkista*). Tuo nenorima pasakyti, kad neverta šiai sričiai skirti labai daug dėmesio, o tik tai, kad neįmanoma iš anksto ir visiems nustatyti ritmo veiklos, susijusios su kūno ir aplinkos, kurioje jis yra, savybėmis – sausumu, karščiu, drėgme, šalčiu. Jei iš tiesų lytiniai aktai priklauso nuo režimo ir turi būti „saikingi", tai dėl to, kad jie daro kūnui šildantį, šaldantį, džiovinantį ar drėkinantį poveikį, kurį sukelia kūno judesiai ir sėklos išsiliejimas. Jie pakelia arba pažemina kiekvieno iš kūno pusiausvyrą palaikančių elementų lygį; taigi jie taip pat keičia ryšį tarp tos pusiausvyros ir tų elementų žaidimo išoriniame pasaulyje: džiovinimas arba sušildymas, kurie gali būti naudingi drėgnam ir šaltam kūnui, bus mažiau vertingi, jeigu sezonas ir klimatas bus šilti ir sausi. Režimu nesiekiama nustatyti kiekio ir apibrėžti ritmo: jam padedant, reikia numatyti santykių, kurių tik visumos elementus galima apibrėžti, kokybinius pasikeitimus ir būtiną prisitaikymą. Beje, galima pažymėti, jog atrodo, kad vienintelis Tariamasis Aristotelis *Problemose* sugebėjo iš vieno žinomiausių šios kokybinės fiziologijos principų (reikia žinoti, kad moterys paprastai yra šaltos ir drėgnos, o vyras – karštas ir sausas) padaryti išvadą, kad geriausias sezonas lytiniams santykiams nėra tas pats abiem

* Beje, reikia pažymėti Dioklio (*Oreibasijas*, III, p. 177) pastabas apie poziciją ant nugaros miegant; ji esą sukelia naktines poliucijas.

lytims: moterys ypač linkusios Veneros aktą atlikti vasarą, o vyrai – paprastai žiemą*.

Taigi dietetikoje seksualinė praktika problematizuojama ne kaip aktų, kuriuos reikia suskirstyti pagal jų formas ir kiekvieno jų svarbą, visuma, tačiau kaip „veikla", kuriai reikia suteikti laisvę arba nuspausti stabdį atsižvelgiant į chronologines gaires. Šis bruožas leidžia šį režimą palyginti su tam tikromis taisyklėmis, kurios vėliau bus randamos krikščionių ganytojiškuosiuose nuostatuose. Pagal jas ribojant seksualinę veiklą taip pat bus remiamasi kai kuriais laiko kriterijais. Tačiau šie kriterijai nebus tiktai tikslesni. Jie atliks visai kitą vaidmenį: apibrėš laiką, kada praktika leidžiama, o kada draudžiama. Šis kruopštus suskirstymas bus sudarytas atsižvelgiant į skirtingus kintamuosius dydžius: liturginius metus, menstruacijų ciklą, nėštumo ir pogimdyminį laikotarpį**. Tuo tarpu antikos medicinos režimų variacijos yra progresyvinės; režimas, užuot buvęs sudarytas pagal binarinį leidžiamo ir draudžiamo principą, parodo tik nuolatinį svyravimą tarp daugiau ir mažiau. Lytinis aktas nėra vertinamas kaip leidžiama arba neleidžiama praktika, atsižvelgiant į laiko ribas, į kurias jis įterpiamas: jis yra laikomas veikla, galinčia turėti daugiau ar mažiau lemtingus padarinius tame taške, kuriame susikerta individas ir pasaulis, temperamentas ir klimatas, kūno ir sezono savybės, ir todėl turi paklusti daugiau ar mažiau griežtai ekonomijai. Tai praktika, reikalaujanti mąstymo ir atsargumo. Taigi nesistengiama nustatyti tų pačių ir visiems vienodų „darbo dienų" mėgautis seksualiniais malonumais, o tik kuo geriau apskaičiuoti tinkamiausią jų laiką ir dažnumą.

---

* *Tariamasis Aristotelis.* Problemos, IV, 26 ir 29 (žr. *Hipokratas.* Apie režimą, I, 24, 1).

** Kalbant apie šį punktą, reikia prisiminti J. -L. Flandrino knygą *Laikas bučiuotis* (1983), kuri, remdamasi VII amžiaus šaltiniais, parodo leidžiamo ir draudžiamo laiko atskyrimo svarbą ir daugybę šios ritmikos įgaunamų formų. Akivaizdžiai matoma, kaip šis laiko paskirstymas skiriasi nuo aplinkybinių graikų dietetikos strategijų.

3. Rizika ir pavojai

Aphrodisia režimas, reikalaujantis saikingos praktikos, nesiremia postulatu, kad lytiniai aktai patys savaime ir dėl savo prigimties yra blogi. Aktai nėra diskvalifikacijos iš principo objektas. Apie juos keliami klausimai susiję tik su jų praktika, saikingumu atsižvelgiant į kūno būklę ir išorines sąlygas. Tačiau būtinybę griebtis rūpestingo režimo ir skirti seksualinei praktikai daug dėmesio pateisina dvi grupės priežasčių, rodančių tam tikrą nerimą dėl jos poveikio.

1. Pirmoji priežasčių serija susijusi su lytinio akto padariniais individo kūnui. Be abejo, yra temperamentų, kuriems seksualinė veikla turi veikiau palankų poveikį: pavyzdžiui, tiems, kurie kenčia nuo gleivių gausumo, nes ji padeda pašalinti skysčius, kuriems gendant susidaro gleivės; taip pat tiems, kurių prastas virškinimas, kurių kūnas sekinamas ir kurių pilvas šaltas ir sausas*. Ir atvirkščiai – tiems, kurių kūnas ir galva pripildyti skysčių, ši veikla yra veikiau kenksminga**.

Tačiau, nepaisant šito principinio neutralumo ir kontekstinio dvilypumo, seksualinė veikla gana nuolatos yra įtarimo objektas. Diogenas Laertijas primena Pitagoro sentenciją, kurioje paminėta pagrindinė sezoninio režimo taisyklė yra tiesiogiai susijusi su reikalavimu nuolat mažinti lytinių aktų skaičių ir jiems būdingo kenksmingumo patvirtinimu: „*Aphrodisia* reikia atsiduoti žiemą, o ne vasarą; pavasarį ir rudenį – labai saikingai; nors, beje, jie vargina ir kenkia sveikatai bet kuriuo metų laiku“. Diogenas cituoja dar ir Pitagoro, kurio buvo paklausta, kokį laiką geriausiai skirti meilei, atsakymą: „Kai norima nusilpti“***. Tačiau pitagoriečiai nėra vieninteliai, reiškiantys tokį nepasitikėjimą; „kuo rečiau“ taisyklė ir „mažiausio blogio“ paieškos minimos ir tik medicinai arba higienai skirtuose tekstuose. Dioklio *Dieta* siūlo nustatyti sąlygas, kuriomis mėgavimasis malonumais padarys „mažiausiai žalos“ (*hēkista enochlei*)****, o Tariamojo Aristotelio *Problemos,* prilygindamos lytinio akto

* *Hipokratas.* Apie režimą, III, 80, 2.

** Ten pat, III, 73 ir 2.

*** *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, VIII, 1, 9.

**** *Oreibasijas.* Medicininė kolekcija, III, p. 181.

poveikį augalo išrovimui pažeidžiant šaknis, pataria lytiškai santykiauti tik esant labai stipriam poreikiui*. Per dietetiką, kuri turi apibrėžti, kada naudinga ir kada kenksminga mėgautis malonumais, matomas bendras polinkis į ribojančiąją ekonomiją.

Šitą nepasitikėjimą reiškia mintis, kad daugelis organų, ir pačių svarbiausių, yra veikiami seksualinės veiklos ir gali kentėti nuo jos pertekliaus. Aristotelis pažymi, kad smegenys yra pirmasis organas, pajuntantis lytinio akto padarinius, nes jos – viso kūno „pats šalčiausias elementas"; atimdamas iš organizmo „grynąją ir natūralią šilumą", sėklos išsiveržimas turi bendrą šaldomąjį poveikį**. O Dioklis tarp organų, kuriuos ypač stipriai veikia malonumų perteklius, pamini šlapimo pūslę, inkstus, plaučius, akis, stuburo smegenis***. *Problemose* sakoma, jog ypač paveikiamos akys ir strėnos: arba dėl to, kad jos prie akto prisideda daugiau negu kiti organai; arba todėl, kad šiuose organuose šilumos perteklius sukelia suskystėjimą****.

Šių organinių tarpusavio santykių gausumas paaiškina įvairius patologinius efektus, kurie priskiriami seksualinei veiklai, kai nesilaikoma būtinų ekonomijos taisyklių. Reikia pabrėžti, kad retai užsimenama, bent jau kalbant apie vyrus*****, apie sutrikimus, kuriuos gali sukelti visiškas susilaikymas. Ligos, atsirandančias dėl blogo seksualinės veiklos paskirstymo, daug dažniau yra pertekliaus ligos. Tai ir garsioji „nugaros džiova", apibūdinta Hipokrato veikale *Apie ligas*, kurios priežastys dar ilgai bus visiškai taip pat aprašomos Vakarų medicinoje: tai liga, kuri „ypač dažnai paveikia jaunavedžius" ir „žmones, linkusius dažnai lytiškai santykiauti" (*philolagnoi*); ši liga prasideda smegenyse (kurios, kaip pasirodys, laikomos kūno dalimi, kur glūdi sperma); ji pasireiškia viso stuburo nutirpimu; sperma nevalingai išteka miegant su šlapimu ir išmatomis, ir subjektas tampa nevaisingas. Kai ligą lydi kvėpavimo

---

* *Tariamasis Aristotelis.* Problemos, IV, 9, 877 b.

** *Aristotelis.* Apie gyvūnų kilmę, V, 3, 783 b.

*** *Oreibasijas.* Medicininė kolekcija, III, p. 181.

**** *Tariamasis Aristotelis.* Problemos, IV, 2, 876 a-b.

***** Toliau matysime, kad moteriai seksualinė jungtis, priešingai, laikoma sveikatos faktoriumi. Beje, *Problemų* autorius pažymi, jog drąsūs ir gerai besimaitinantys vyrai yra linkę į irzlumą, jei nėra seksualiai aktyvūs (IV, 30).

sutrikimai ir galvos skausmai, nuo jos galima numirti. Išgydyti gali suglebimą sukeliantis maitinimosi režimas ir organizmo valymas, tačiau tik po ištisų metų susilaikymo nuo vyno, pratimų ir *aphrodisia**. *Epidemijos* taip pat pasakoja apie subjektus, kuriems malonumų perteklius sukėlė sunkias ligas: vienam Abderų gyventojui lytiniai santykiai ir gėrimai sukėlė karščiavimą, nuo pat pradžių lydimą šleikštulio, krūtinės skausmų, troškulio, juodo šlapimo, sunkaus liežuvio; nors liga ir karščiavimas daug kartų atsinaujino, ligonis visiškai pasveiko po keturiasdešimt aštuonių dienų**. O jaunuolis iš Melibėjos mirė visiškai išėjęs iš proto po dvidešimt keturių ligos dienų. Liga prasidėjo žarnyno ir kvėpavimo sutrikimais po ilgo gėrimų ir seksualinių malonumų pertekliaus laikotarpio***.

Ir priešingai, atletų režimas, kuriam dažnai priekaištaujama dėl pernelyg didelių reikalavimų, pateiktas kaip palankaus poveikio, kurį gali turėti seksualinė abstinencija, pavyzdys. Platonas tai primena *Įstatymuose,* kalbėdamas apie Isą Tarentietį, olimpiados nugalėtoją: būdamas ambicingas „ir turėdamas sielą, kurioje slypėjo ir technika, ir jėga, ir nuosaikumas“, kaip pasakojama, atsidavęs treniruotėms „jis niekada nesiartino nei prie moters, nei prie berniuko“. Tos pačios tradicijos laikėsi ir Krisonas, Astilas, Diopompas****. Be abejo, tokioje praktikoje susikirto daugybė temų: tai ir ritualinės abstinencijos, kuri buvo viena iš sėkmės sąlygų varžybose ir mūšyje, tema; tai ir moralinės pergalės, kurią atletas turėjo laimėti prieš save patį, jeigu jis siekė būti pranašesnis už kitus ir norėjo būti to vertas, tema; taip pat ir ekonomijos, būtinos, kad jo kūnas išsaugotų visą jėgą, kurią lytinis aktas iššvaisto, tema. Moterims lytinis aktas reikalingas tam, kad jos organizmui būtinos išskyros galėtų reguliariai gamintis, o vyrai gali, bent jau kai kuriais atvejais, išlaikyti visą savo sėklą; jiems griežtas susilaikymas ne tik nekenkia, bet ir išsaugo, sukaupia ir sukoncentruoja visas jų jėgas ir galiausiai jas neįsivaizduojamai padidina.

* *Hipokratas.* Apie ligas, II, 51.

** *Hipokratas.* Epidemijos, III, 17, 10 atvejis.

*** Ten pat, III, 18, 16 atvejis.

**** *Platonas.* Įstatymai, VIII, 840 a.

Šitame susirūpinime dėl režimo slypi paradoksas, nes vienu metu bandoma tinkamai paskirstyti veiklą, kuri pati savaime negali būti laikoma bloga, ir bandoma laikytis ribojančiosios ekonomijos taisyklės, kuri skelbia, kad „mažiau“ beveik visada geriau negu „daugiau“. Nors visiškai natūralu, kad kūnas gamina gyvą substanciją, galinčią suteikti gyvybę, tačiau aktas, kuris ją išsiurbia iš organizmo ir išmeta į išorę, gali būti pavojingas dėl savo poveikio, nors jo principas neprieštarauja gamtai; visas kūnas, jo svarbiausi ir greičiausiai pažeidžiami organai rizikuoja sumokėti didelę kainą už šią netektį, kurios, beje, norėjo pati gamta. O šios substancijos, kuri veržiasi ištrūkti veikiama savo pačios jėgos, išsaugojimas – tai būdas suteikti kūnui pačią didžiausią energiją.

2. Budrumą, kurį reikia parodyti mėgaujantis malonumais, taip pat sąlygoja rūpestis dėl palikuonių. Jei, pažymima, gamta lėmė lyčių susijungimą, kuris leistų garantuoti palikuonių gimimą ir rasės išlikimą, jei, taip pat pažymima, dėl tos pačios priežasties ji seksualinius santykius susiejo su tokiu gyvu malonumu, reikia pripažinti, kad šis dauginimosi principas, bent jau jo kokybė ir vertė, labai pažeidžiamas. Atsitiktinai mėgautis malonumu pavojinga pačiam individui, tačiau jei jis naują gyvybę kuria atsitiktinai ir nesvarbu kaip, tai pavojui pasmerkiama jo šeimos ateitis. Platonas *Įstatymuose* iškilmingai pabrėžia atsargumo priemonių, kurių reikia imtis šiam tikslui, svarbą, kuria suinteresuoti tėvai ir visas miestas. Rūpestingam reikia būti nuo pat pirmojo santuokinio dviejų sutuoktinių lytinio akto: jame slypi visa tradiciškai inauguraciniams aktams priskiriama reikšmė ir visi pavojai: tą dieną ir tą naktį reikia vengti klaidų – „nes prasidėjimas yra dievas, kuris, įsikurdamas žmonėse, viską gelbsti, jeigu kiekvienas iš jam besimeldžiančiųjų jį tinkamai pagerbia“. Tačiau taip pat reikia saugotis kiekvieną dieną visą vedybinį gyvenimą, nes niekas iš tiesų nežino, „kokią naktį ar kokią dieną“ dievas padės apvaisinti. Taip pat reikia „metus ir visą gyvenimą“, o ypač tada, kai įmanoma pradėti gyvybę, „stengtis savanoriškai nedaryti nieko nesveiko, nieko, kas kyla iš nesaikingumo ir neteisingumo, nes tai įsiskverbia ir įsitvirtina vaiko sieloje ir kūne“; rizikuojama „suteikti gyvybę visais atžvilgiais niekingiems padarams“*.

* *Platonas.* Įstatymai, VI, 775 e.

Pavojai, kurių tikimasi, – todėl ir rekomenduojamos apsaugos priemonės, – yra susiję su trimis svarbiais klausimais. Pirmiausia – tėvų amžius. Vyras, pasak Platono, sveikiausių palikuonių gali susilaukti gana vėlyvame amžiuje: nuo trisdešimties iki trisdešimt penkerių metų. Beje, jis mano, jog merginos gali tekėti sulaukusios šešiolikos–dvidešimties metų*. Toks pat chronologinis skirtumas Aristoteliui atrodo būtinas; jis mano, jog šitai svarbu palikuonių tvirtumui garantuoti. Aristotelis skaičiuoja, kad, esant tokiam skirtumui, abu sutuoktiniai vienu metu sulaukia tokio amžiaus, kai vaisingumas mažėja, o palikuonys nelabai pageidautini; beje, vaikai, kurių susilaukiama tuo gyvenimo periodu, turės privalumą sulaukti tokio amžiaus, kai galės užimti tėvų vietą, būtent tada, kai pastarieji pradės senti; „štai kodėl merginoms reikia tekėti sulaukus maždaug aštuoniolikos metų, o vyrams vesti – trisdešimt septynerių ar kiek mažiau; tada lyčių sąjunga įvyks tuo laiku, kai kūnas yra pats stipriausias“**.

Kitas svarbus klausimas – tai tėvų „dieta“: žinoma, reikia vengti per dažno santykiavimo, rūpintis neužmegzti naujos gyvybės išgėrus, tačiau taip pat reikia laikytis bendrojo bei nuolatinio režimo. Ksenofontas liaupsino Likurgo teisėtvarką ir priemones, kurių buvo imtasi, kad tėvų stiprumas užtikrintų gerą palikuonių būklę: jaunos merginos, besiruošiančios tapti motinomis, neturėjo gerti vyno arba gerti tik praskiestą vandeniu; joms buvo tiksliai apskaičiuojamas duonos ir mėsos kiekis; jos, kaip ir vyrai, privalėjo atlikti fizinius pratimus; Likurgas net paskyrė „moterims, kaip ir vyrams, lenktynes ir jėgos išbandymą, įsitikinęs, kad jeigu abi lytys bus stiprios, jų vaikai bus tvirtesni“***. Aristotelis nepritarė pernelyg įtemptam atletiniam režimui; jis teikė pirmenybę tokiam režimui, kuris piliečiui tinka ir jį parengia jo veiklai

* *Platonas.* Įstatymai, IV, 721 a-b, ir VI, 785 b. *Valstybėje,* V, 460 e, „teisėto“ vaisingumo periodas vyrams buvo nustatytas tarp dvidešimt penkerių ir penkiasdešimt penkerių metų, moterims – nuo dvidešimties iki keturiasdešimties.

** *Aristotelis.* Politika, VII, 16, 1 355 a. Apie vedybinį amžių Atėnuose žr. *W. K. Lacey.* The Family in Classical Greece, 1968, p. 106–107 ir 162.

*** *Ksenofontas.* Lakedemoniečių valstybė, 1, 4. *Įstatymuose* Platonas primygtinai teigia, kad tėvų girtumas pradėjimo metu turi kenksmingą poveikį (VI, 775 c-d.).

atlikti (*euexia politikē*): „Temperamentas turi padėti pasiruošti nuovargiui, tačiau ne sunkiais darbais ir ne vieninteliam darbui kaip atletų temperamentas, o veiklai, tinkančiai laisviems vyrams". Moterims jis siūlė režimą, kuris joms išugdytų tokias pat savybes*.

Buvo manoma, jog metų laikas ar sezonas, tinkamiausias susilaukti sveikų palikuonių, priklauso nuo sudedamųjų elementų visumos; ir, šalia kitų dalykų, būtent tokioms atsargumo priemonėms turi skirti dėmesį prižiūrėtojos, kurios, anot Platono, prižiūri gerą šeimų elgesį dešimt metų, kai iš šeimų reikalaujama ir joms leidžiama užmegzti naują gyvybę**. Aristotelis trumpai pamini žinias, kurių jo laikmečio gydytojai ir prigimties žinovai gali išmokyti. Pasak jo, sutuoktiniai turės išmokti visas šias pamokas: „Gydytojai iš tiesų pasako, kada kūno būklė yra palanki gyvybei pradėti" (remiantis bendraisiais principais – tai žiema); o „fizikai pabrėžia, jog šiaurės vėjai palankesni už pietų"***.

Visi šie neišvengiami rūpesčiai rodo, jog gyvybės užmezgimas, jeigu norima užkirsti kelią visiems ją persekiojantiems pavojams ir užsitikrinti laukiamą sėkmę, reikalauja didelio dėmesio, negana to – moralinio nusistatymo. Platonas primygtinai teigia, kad ir vienas, ir kitas sutuoktinis privalo turėti omenyje (*dianoeisthai*), kad jie turi duoti miestui „kuo sveikesnius ir geresnius vaikus". Apie tai jie turi intensyviai galvoti, laikydamiesi principo, kad žmonėms sekasi tai, ko jie imasi, „kada jie galvoja ir dvasiškai nusiteikia tam, ką daro", o nesiseka, „jeigu jie dvasiškai nenusiteikia arba nepakankamai nusiteikia". Todėl reikia, „kad sutuoktinis būtų dėmesingas (*prosechetō ton noun*) žmonai ir gyvybės užmezgimui, kaip ir sutuoktinė, ypač prieš pirmąjį gimdymą"****. Tuo klausimu galima priminti teiginį, kuris randamas Tariamojo Aristotelio *Problemose:* jeigu dažnai atsitinka, kad žmonių vaikai nepanašūs į

---

* *Aristotelis.* Politika, VII, 16, 1 335 b. Anot Ksenofonto, norėdami turėti guvius palikuonis, jaunavedžiai Spartoje neturėtų susitikinėti pernelyg dažnai: „Tokiomis sąlygomis sutuoktiniai labiau trokšta vienas kito, ir vaikai, jeigu gimsta, yra guvesni negu vaikai, kurių tėvai yra persisotinę vieni kitų" (*Lakedemoniečių valstybė*, 1, 5).

** *Platonas.* Įstatymai, VI, 784 a-b.

*** *Aristotelis.* Politika, VII, 16, 1 335 a.

**** *Platonas.* Įstatymai, VI, 783 e.

tėvus, tai todėl, kad pastarųjų sielą lytinio akto metu jaudino daugybė dalykų, o ne tai, ką jie daro tą akimirką*. Vėliau kūniškame pasaulyje lytiniam aktui pateisinti įsigalės būtina taisyklė turėti vienintelę – gyvybės užmezgimo – intenciją. Kol kas tokia intencija nėra būtina, kad santykiai tarp lyčių nebūtų laikomi mirtina nuodėme. Tačiau, kad šie santykiai galėtų pasiekti tikslą ir leisti individui išlikti savo vaikuose ir prisidėti prie miesto klestėjimo, reikalingos visos dvasios pastangos: nuolatinis rūpestis nutolinti pavojus, kurių netrūksta mėgaujantis malonumais ir kurie kelia pavojų tikslui, jiems suteiktam gamtos**.

4. Aktas, netektis, mirtis

Jeigu mėgavimasis malonumais ir kelia problemų individo santykiams su savo kūnu ar fiziniam režimui sudaryti, tai ne dėl to, kad būtų manoma, jog šitas mėgavimasis malonumais gali sukelti kai kurias ligas, arba būtų bijoma jo padarinių palikuonims. Graikai lytinio akto jokiu būdu nelaikė blogiu; jis nebuvo jiems etinės diskvalifikacijos objektas. Tačiau tekstai rodo, kad ši veikla kelia nerimą. Šito nerimo yra trys židiniai: pati akto forma, akto padariniai ir su juo susijusi mirtis. Būtų klaidinga graikų apmąstymuose įžvelgti tik pozityvų lytinio akto vertinimą. Medicininiai ir filosofiniai apmąstymai aktą aprašo kaip grėsmingą dėl jo brutalumo, kalba apie kontrolę ir savivaldos būtinumą. Aktas laikomas sekinančiu, nes verčia prarasti jėgas, kurias individas turi saugoti ir išlaikyti, ir lemiančiu individo mirtį, nes taip garantuoja rasės išlikimą. Malonumų režimas yra toks svarbus ne vien dėl to, kad perteklius gali susargdinti, o todėl, kad kalbant apie seksualinę veiklą apskritai iškyla valdymo, jėgos ir vyro gyvenimo problemos. Šią veiklą retinti ir suteikti jai stilizuotą režimo formą – tai reiškia apsidrausti nuo būsimų skausmų; taip pat susiformuoti, išsilavinti, išreikšti save kaip individą, galintį kontroliuoti jos prievartą ir leisti jai veikti tinkamose

* *Tariamasis Aristotelis.* Problemos, X, 10.

** Platonas *Įstatymuose* nori, kad, stengdamasi padėti moraliniam vaiko formavimuisi, nėščia moteris gyventų šalindamasi pernelyg intensyvių malonumų ir sielvarto (VII, 792 d-e).

ribose, suvokti energijos principą ir priimti mirtį numatant palikuonių gimimą. Fizinis *aphrodisia* režimas – tai sveikatos saugojimas ir kartu būties pratimas – *askēsis.*

1. *Akto žiaurumas*

Galvodamas apie *aphrodisia*, Platonas *Filebe* aprašo malonumų su didele kančios dalimi poveikį: malonumas „apima visą kūną, jį sutraukia, sukeldamas staigius judesius ir visą spalvų paletę, visus galimus judesius, visus įmanomus kvėpavimo pakitimus, sužadina visa apimantį nepaprastą susijaudinimą, lydimą paklaikusio riksmo... Tada netgi kantriausias arba kiti, kalbėdami apie jį, pasako, jog jis mėgaujasi visais malonumais netgi rizikuodamas nuo jų mirti; ir nesustodamas tuo intensyviau juos tęsia, kuo mažiau turi santūrumo ir nuosaikumo“ (*akolastoteros, aphronesteros**).

Tvirtinimas, kad seksualinis malonumas panašus į nedidelį epilepsijos priepuolį, priskiriamas Hipokratui. Bent jau taip teigia Aulas Gelijus: „Štai kokia buvo dieviškojo Hipokrato nuomonė apie lytinį aktą (*coitus venereus*). Jis laikė jį baisios ligos, kurią mes vadiname *comitiale*, dalimi. Jis yra pasakęs: „Lyčių susijungimas yra maža epilepsija“ (*ten sunousian einai mikran epilepsian*)**. Iš tikrųjų formuluotė yra Demokrito. Hipokratiškasis veikalas *Apie kilmę,* kurio pirmuosiuose puslapiuose pateikiamas išsamus lytinio akto aprašymas, atrodo, daugiau susijęs su kita, Diogeno Apoloniečio, tradicija; modelis, kuriuo remiasi šita tradicija (dar patvirtinta Klemenso Aleksandriečio), nėra patologinis epilepsijos blogio, o mechaninis – sušildyto ir putojančio skysčio – modelis: „Kai kurie, teigia *Pedagogas,* mano, kad gyvos būtybės sėklos substancija – tai kraujo puta. Glėbesčiavimosi stipriai sudirgintas kraujas, sušildytas natūralios patino šilumos, suputoja ir patenka į spermines venas“. Anot Diogeno Apoloniečio, šitas reiškinys paaiškintų žodį *aphrodisia*****. Hipokrato rinkinio veikale *Apie kilmę,* kalbant apie skystį,

* *Platonas.* Filebas, 47 b.

** *Aulas Gelijus.* Atikos naktys, XIX, 2.

**** *Klemensas Aleksandrietis.* Pedagogas, I, 6, 48. Žr. *R. Joly,* Pratarmė Hipokratui, Oeuvres, t. XI, C.U.F.

susijaudinimą, šilumą ir suputojimą, pateikiamas apibūdinimas, kuris paremtas tuo, ką būtų galima pavadinti „ejakuliacijos schema" – tai schema iš vyro į moterį; ji padeda iššifruoti vyriškojo ir moteriškojo vaidmens santykius, kai kalbama apie jų susidūrimą ir dvikovą, taip pat vieno dominavimą ir kito valdymą.

Lytinis aktas nuo pat pradžios laikomas brutalia mechanika, kuri sukelia spermos išsiveržimą*. Iš pradžių penio trintis ir viso kūno judesiai sukelia visuotinį sušilimą, dėl kurio, prisidedant susijaudinimui, taip suskystėja visos kūno drėgnosios medžiagos, kad net „suputoja" (*aphrein*) „kaip visi suplakti skysčiai". Tuo momentu įvyksta „atsiskyrimo" (*apokrisis*) reiškinys ir veržliausia – „stipriausia ir riebiausia" (*to ischurotaton kai piotaton*) – šitų putojančių skysčių dalis nunešama į galvos smegenis ir į stuburo smegenis, per kurias nusileidžia iki strėnų. Tada šilta puta patenka į inkstus ir iš čia, per sėklides, iki varpos, iš kur ji išstumiama smarkiu susitraukimu (*tarachē*). Šitas procesas, kurio pradžia, lytiškai santykiaujant ir esant „lytinių organų trinčiai", yra savanoriška, gali išsivystyti ir visiškai to nenorint. Tai atsitinka naktinės poliucijos metu, o tai nurodo *Apie kilmę* autorius: kai darbas arba kita veikla prieš miegą sušildo kūną, skysčiai greitai pradeda putoti: „Jie elgiasi tarsi lytinio akto metu"; ir įvyksta ejakuliacija, kurią lydi vaizdai sapnuose – be abejo, laikantis gana dažnai minimo principo, kad sapnai, arba bent jau kai kurie iš jų, rodo kūno būklę** .

Hipokratiškasis apibūdinimas vyro ir moters lytinį aktą apskritai laiko izomorfiniais. Procesas yra toks pat, ir šilumos pasklidimo moteryje išeities taškas – gimda, kurią stimuliuoja vyro lytinis organas akto metu: „Aš sakau, kad kai vyro lyties organas dirgina ir judina moters gimdą – tai ją veikia kaip nekontroliuojamas niežėjimas, kuris sukelia malonumo pojūtį ir paskleidžia šilumą po visą kūną. Moteris taip pat ejakuliuoja iš kūno – gimdos viduje arba už jos ribų"***. Substancija ta pati ir jos susidarymo principas vienodas (sperma atsiranda ir išsiskiria iš kraujo, jam sušilus); toks pat mechanizmas ir galutinė ejakuliacija.

---

* *Hipokratas.* Apie kilmę, I, 1–3.

** Ten pat, I, 3.

*** Ten pat, IV, 1.

Tačiau autorius nurodo keletą skirtumų, kurie susiję ne su akto prigimtimi, o su jo smarkumu ir intensyvumu bei malonumo, kylančio po jo, trukme. Pačio lytinio akto metu moters jaučiamas malonumas yra daug mažiau intensyvus negu vyro, nes jo kūne skysčiai suputoja labai staigiai ir smarkiai. Moteris, atvirkščiai, malonumą pradeda jausti nuo pat akto pradžios ir jį jaučia viso akto metu. Jos malonumas susijungimo metu priklauso nuo vyro; jis pasibaigia tik tada, kai „vyras paleidžia moterį“; o jei jam pasiseka sukelti jos orgazmą prieš savo orgazmą, jos malonumas nedingsta, o tik kitaip jaučiamas*.

Hipokratiškasis tekstas atskleidžia šių dviejų, vyro ir moters, izomorfiškų aktų ryšį, kuris vienu metu gali būti laikomas ir priežastingumo, ir rungtyniavimo ryšiu: tai tam tikra prasme dvikova, kurios iniciatorius – patinas, turintis pasiekti galutinę pergalę. Norėdamas paaiškinti, kokį poveikį vyro malonumas daro moters malonumui, tekstas juos sugretina – kaip ir kiti, seni, be abejo, Hipokrato rinkinio fragmentai – su dviem elementais: ugnimi ir vandeniu, su šilumos ir šalčio tarpusavio poveikiu; vyriškasis skystis tai stimuliuoja, tai vėsina; o moteriškasis elementas, visada šiltas, atitinkamai laikomas tai liepsna, tai skysčiu. Jeigu moters malonumas tampa intensyvesnis „tą akimirką, kai sperma patenka į gimdą“ – tai kaip liepsna, kuri staiga padidėja, jeigu ant jos užpilama vyno; jeigu, priešingai, vyro ejakuliacija užbaigia moters malonumą – tai tarsi šaltas skystis, kuris būtų užpilamas ant labai karšto vandens: virimas tuojau pat baigtųsi**. Taip seksualinėje jungtyje susiduria du panašūs aktai, kuriuose dalyvauja analogiškos, bet turinčios skirtingas savybes substancijos: jėga prieš jėgą, šaltas vanduo prieš verdantį, alkoholis į ugnį. Tačiau skatina, reguliuoja, kursto ir dominuoja vis dėlto vyriškasis aktas. Jis apibrėžia malonumo pradžią ir lemia jo pabaigą. Jis taip pat užtikrina moteriškųjų organų sveikumą, garantuodamas gerą jų funkcionavimą: „Jeigu moterys santykiauja su vyrais, jos geriau pakelia nėštumą; jeigu ne – blogiau. Viena vertus, todėl, kad gimda lytinio akto metu sudrėksta; kai ji sausa, ji susitraukinėja stipriai ir labiau, negu reikia, o šitaip smarkiai susitraukinėdama

* *Hipokratas.* Apie kilmę, IV, 1.

** Ten pat, IV, 2.

ji verčia kūną kentėti. Kita vertus, lytinis aktas, sušildydamas ir suskystindamas kraują, palengvina kelią mėnesinėms, nes jei menstruacijų nėra – moters kūnas suserga"*. Vyro įsiskverbimas ir spermos išsiliejimas moters kūnui yra jo savybių pusiausvyros principas ir būtino kūno skysčių tekėjimo raktas.

Šita „ejakuliacijos schema", kuri apibūdina visą – abiejų lyčių – seksualinę veiklą, puikiai parodo beveik išskirtinį vyriškojo prado dominavimą. Nors moteriškasis aktas nėra tik papildinys, o veikiau vyriškojo akto kopija, tik mažiau ryški; moters sveikata ir malonumas priklauso nuo vyro. Sutelkiant visą dėmesį į išsiskyrimo akimirką – putojantį išsiveržimą, kuris akte laikomas svarbiausiu, – seksualinės veiklos esme laikomas procesas, kurį galima apibūdinti kaip smarkų, beveik nevaldomą, mechanišką; ir kaip jėgą, kurios neįmanoma suvaldyti. Tačiau taip pat iškyla svarbi mėgavimosi malonumais, taupymo ir iššvaistymo problema.

2. Netektis

Lytinis aktas išplėšia iš kūno substanciją, kuri gali perduoti gyvybę, tačiau perduoda ją tik todėl, kad pati yra susijusi su individo egzistencija ir sudaro jos dalį. Išmesdama sėklą gyva būtybė ne tik pašalina skysčių perteklių: ji netenka ir elementų, kurie yra labai reikšmingi jos pačios būčiai.

Šį sėklos vertingumą visi autoriai aiškina nevienodai. Atrodo, jog veikale *Apie kilmę* remiamasi dviem spermos kilmės koncepcijomis. Viena jų sako, jog sperma ateinanti iš galvos: susiformavusi smegenyse, ji stuburu nusileidžia iki žemutinių kūno dalių. Toks buvo, pasak Diogeno Laertijo, pitagoriškosios koncepcijos bendrasis principas: juo remiantis, sperma buvo laikoma „šiltu garuojančiu smegenų lašeliu"; iš šito smegenų medžiagos fragmento vėliau esą susiformuoja kūnas su „nervais, mėsa, kaulais, plaukais"; iš šilto jo kvėptelėjimo esą gimsta embriono siela ir jutimai**. Hipokrato tekstas taip pat pritaria šitai

* *Hipokratas.* Apie kilmę, IV, 3.
** *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, VIII, 1, 28.

galvos privilegijai formuoti sėklą. Jame primenama, kad vyrų, kuriems įpjaunama prie ausies – net jeigu jie po to išsaugo galimybę turėti lytinius santykius ir ejakuliuoti – sperma negausi, silpna ir nevaisinga: „Kadangi didžiausioji spermos dalis ateina iš galvos, teka išilgai ausų stuburo smegenų link, šitą kelią apsunkina įpjovimas, virtęs randu“*. Tačiau veikale *Apie kilmę* ši galvai suteikiama svarba neprieštarauja bendram principui, kad sperma formuojasi iš viso kūno: „vyro sperma susidaro iš visų kūne esančių skysčių“, „keliauja venomis ir nervais, kurie eina iš viso kūno penio link“**; ji susiformuoja „iš viso kūno, jo kietųjų ir minkštųjų dalių, visų skysčių“***. Moteris taip pat „ejakuliuoja iš viso savo kūno“****; o berniukai ir mergaitės prieš subręsdami negali išskirti sėklos, nes tokiame amžiuje venos tokios plonytės ir suspaustos, kad „jos neleidžia sėklai keliauti“*****. Šiaip ar taip, ar ji išsiskirtų iš viso kūno, ar jos didžioji dalis susidarytų galvoje, sėkla laikoma proceso, kuris atskiria, izoliuoja ir sukoncentruoja „stipriausią“ skysčių dalį (*to ischurotataon*), rezultatu******. Šitą stiprybę rodo sėklos riebumas ir putos bei smarkumas, su kuriuo ji išsiskiria; taip pat tai, kad po akto visada jaučiamas silpnumas – toks didelis, kiek sėklos buvo netekta*******.

Taigi sėklos kilmė liko diskusijų objektas medicininėje ir filosofinėje literatūroje. Tačiau visada – nors ir kaip būtų aiškinama – reikėjo atsižvelgti į tai, kas leidžia sėklai perduoti gyvenimą ir suteikti gyvybę naujai būtybei; kurgi kitur gali slypėti sėklos substancijos galia, jeigu ne gyvenimo principe, glūdinčiame individo viduje, kur ji susiformuoja? Todėl reikėjo, kad gyvenimas, kurį ji suteikia, būtų pasiskolintas ir atimtas iš tos būtybės, kurioje sėkla susidarė. Kiekviename sėklos išsiveržime yra kažkas, kas susidarė iš vertingiausių individo elementų ir kas iš jo atimama. *Timajo* demiurgijoje nurodoma, jog sėklos šaknys

---

* *Hipokratas.* Apie kilmę, II, 2.

** Ten pat, I, 1.

*** Ten pat, III, 1.

**** Ten pat, IV, 1.

***** Ten pat, II, 3.

****** Ten pat, I, 1 ir 2.

******* Ten pat, I, 1.

slypi tame, kas žmonėms sudaro raištį tarp kūno ir sielos, tarp mirties ir nemirtingumo. Šitas raištis – tai smegenys (kurių kaukolės apvaliojoje dalyje yra nemirtingos sielos būstas; o pailgojoje nugaros dalyje – mirtingos sielos būstas): „Gyvenimo raiščiai, sielą siejantys su kūnu, kad mirtingai rūšiai būtų suteiktos šaknys, yra smegenyse"*. Jose susidaro ir dviem didelėmis nugaros venomis teka skysčiai, kurių reikia kūnui ir kurie lieka jame uždaryti; čia atsiranda ir sėkla, kuri išsilaisvina per penį, kad suteiktų gyvybę naujam individui. Gyva būtybė ir jos palikuonys vadovaujasi vienu ir tuo pačiu gyvenimo principu.

Aristotelio analizė labai skiriasi nuo Platono ir Hipokrato analizių. Skiriasi vieta, skiriasi mechanizmas. Tačiau ir Aristotelio analizėje sutinkamas tas pats brangiai kainuojančio praradimo principas. Veikale *Apie gyvūnų kilmę* sperma apibūdinama kaip likutinis maitinimosi produktas (*perittōma*): galutinis produktas, sukoncentruotas labai mažais kiekiais ir organizmui naudingas kaip ir augimo principai, kuriuos organizmas gauna iš maisto. Aristotelis mano, jog galutinai perdirbus tai, ką maistas teikia kūnui, susidaro medžiaga, kurios viena dalis pasiskirsto visose kūno dalyse, kad stimuliuotų jų nepastebimą kasdienį augimą, o kita dalis laukia išsiveržimo, kuris leistų jai patekti į moters gimdą ir suformuoti embrioną**. Taigi individo vystymasis ir dauginimasis remiasi tais pačiais elementais, ir jų principas glūdi vienoje substancijoje; augimo ir spermos skysčio elementai yra kopijos, susidariusios perdirbant maistą. Jie palaiko vieno individo gyvybę ir suteikia galimybę gimti kitam. Suprantama, kad tokiomis sąlygomis sėklos išsiskyrimas kūnui yra svarbus įvykis: iš kūno atimama brangi substancija – galutinis organizmo ilgo darbo rezultatas. O toje substancijoje sukoncentruoti elementai, kurie dėl savo prigimties gali „keliauti į visas kūno dalis" – taigi galėtų leisti jam augti, jeigu nebūtų pašalinami. Taip pat aišku, kodėl šis išsiveržimas, kuris visiškai įmanomas tokiame amžiuje, kai vyrui reikia tik atnaujinti savo organizmą, o jam vystytis nebūtina, nevyksta jaunystėje, kai visos maisto atsargos sunaudojamos augimui. Kaip sako Aristotelis, jaunystėje „viskas sunaudota į priekį". Taip pat visiškai

* *Platonas.* Timajas, 73 b.

** *Aristotelis.* Apie gyvūnų kilmę, 724 a–725 b.

aišku, kad senatvėje spermos gaminimas sulėtėja: „Organizmas pakankamai nebesuvirškina"*.

Šis papildantysis ryšys tarp gebėjimo daugintis ir galimybės vystytis ar išgyventi išlieka visą individo gyvenimą – pradedant jaunyste, kai jam būtina augti, ir baigiant senatve, kai jis vargiai beišsilaiko.

Ar sėklą formuotų visas kūnas, ar ji atsirastų ten, kur kūnas ir siela sujungti vienas su kitu, ar ji būtų ilgo vidinio maisto produktų įsisavinimo rezultatas, lytinis aktas, kurio metu ji išsiskiria, gyvajam yra brangiai kainuojanti netektis. Jį gali lydėti malonumas, kaip gamta to norėjo – kad žmonės susilauktų palikuonių... Tačiau dėl to jis yra nė kiek ne mažesnis sukrėtimas būtybei – iš jos atimama dalis to, kas sudaro ją pačią. Šitaip Aristotelis aiškina „akivaizdų" išsekimą, kuris būna po lytinio akto**, o *Problemų* autorius aiškina jaunuolių pasibjaurėjimą pirmąja moterimi, su kurią jie turėjo lytinius santykius***. Taip labai pamažu – tačiau žmonės atitinkamai didesniais kiekiais negu gyvūnai – gyvasis netenka dalies elementų, kurie būtini jo paties egzistencijai****. Dabar aišku, kodėl saiko neturėjimas mėgaujantis seksualiniais malonumais kartais gali lemti netgi mirtį, kaip Hipokrato aprašytame pavyzdyje apie nugaros džiovą.

3. Mirtis ir nemirtingumas

Medicininiai ir filosofiniai apmąstymai seksualinę veiklą sieja su mirtimi ne tik dėl didelės netekties baimės. Tai rodo ir pats reprodukcijos principas, nes, juo remiantis, palikuonių tikslas – prisidėti prie gyvųjų pašalinimo, o rūšiai, kalbant apie ją kaip apie visumą, suteikti amžinybę, kuri negali būti duota atskiram individui. Gyvūnai santykiauja ir iš to atsiranda palikuonys, nes rūšis – kaip pasakyta *Įstatymuose* – be perstojo eina koja kojon su laiku; toks yra būdas jai išvengti mirties: paliekant „savo vaikų vaikus". Visada išlikdama tokia pati, ji

* *Aristotelis.* Apie gyvūnų kilmę, 725 b.

** Ten pat, 725 b. Žr. taip pat *Tariamasis Aristotelis.* Problemos, IV, 22, 879 a.

*** *Tariamasis Aristotelis.* Problemos, IV, 11, 877 b.

**** Ten pat, IV, 4 ir 22.

„per kartas dalyvauja nemirtingume"*. Aristoteliui, kaip ir Platonui, lytinis aktas yra susikirtimo taške tarp individualaus gyvenimo, pasmerkto mirčiai, iš kurio, beje, aktas atima dalį brangiausių jėgų, ir nemirtingumo, įgaunančio konkrečią rūšies išlikimo formą. Anot Platono, kad sujungtų šiuos du gyvenimus ir pirmasis dalyvautų antrajame, lytinis aktas yra „gudrybė" (*mēchanē*), kuri individui laiduoja jo paties „atgimimą" (*apoblastēma*).

Pasak Platono, šį ryšį, tokį klastingą ir kartu natūralų, palaiko kiekvienai pasmerktai mirti būtybei būdingas noras įsiamžinti ir būti nemirtingai**. Diotima *Puotoje* pabrėžia, kad tokį norą turi ir gyvūnai, kurie, susižavėję troškimu kurti, „suserga dėl polinkio į meilę" ir visada pasiruošę „netgi paaukoti savo gyvenimą tam, kad išsaugotų palikuonis"***. Jį turi ir žmogiškoji būtybė, kuri, gyvenimui pasibaigus, nenori būti numirėlis be veido ir „be vardo"**** – todėl, sako *Įstatymai,* ji turi vesti ir susilaukti palikuonių geriausiomis įmanomomis sąlygomis. Tačiau tai nėra tas pats troškimas, kuris kai kuriems iš tų, kurie myli berniukus, sukels užsidegimą ne apvaisinti kūne, bet pagimdyti sieloje, ir suteikti gyvybę tam, kas gražus pats savaime*****. Aristotelis kai kuriuose pirmuosiuose savo tekstuose, pavyzdžiui, veikale *Apie sielą*******, ryšį tarp seksualinės veiklos ir mirties bei nemirtingumo dar išreiškia šiek tiek „platonizuojančia" noro dalyvauti tame, kas amžina, forma; vėlesniuose tekstuose, pavyzdžiui, veikale *Apie kilmę ir ištvirkimą******** arba *Apie gyvūnų kilmę* šis ryšys yra apmąstytas būtybių diferenciacijos ir pasiskirstymo natūralia tvarka forma, atsižvelgiant į ontologinių principų, sudarančių būtį, nebūtį ir tai, kas geriausia, visumą. Siūlydamasis paaiškinti priežastį, kodėl gyvūnai gimsta ir egzistuoja skirtingų lyčių, Aristotelis antrojoje knygoje *Apie gyvūnų kilmę* pateikia keletą fundamentalių principų, kurie valdo daugybės

* *Platonas.* Įstatymai, IV, 721 c.

** *Platonas.* Puota, 206 e.

*** Ten pat, 207 a-b.

**** *Platonas.* Įstatymai, IV, 721 b-c.

***** *Platonas.* Puota, 209 b.

****** *Aristotelis.* Apie sielą, II, 4, 415 a-b.

******* *Aristotelis.* Apie kilmę ir ištvirkimą, 336 b.

būtybių santykius su būtimi: reikia žinoti, kad kai kurie dalykai yra amžini ir dieviški, o kiti gali būti – ir gali nebūti; kad gražus ir dieviškas visada yra geriausias, o tai, kas nėra amžina, gali dalyvauti ir geriausiame, ir blogiausiame; kad geriau būti negu nebūti, gyventi negu negyventi, būti gyvam negu negyvam. Primindamas, kad tapsmui paklūstančios būtybės mokės būti amžinos tik tiek, kiek galės, jis daro išvadą, kad yra ir gyvūnų kartos, ir jie, išbraukti iš amžinybės kaip individai, gali būti amžini kaip rūšis": „atskiras" gyvūnas „negali būti nemirtingas, nes būtybių realybė slypi savitume; o jei jis toks būtų, jis būtų amžinas. Tačiau jis gali būti nemirtingas specifiškai"*.

Taigi seksualinė veikla apima platų mirties ir gyvenimo, laiko, tapsmo ir amžinybės horizontą. Ji tapo būtina todėl, kad individas pasmerktas mirti, ir todėl, kad jis kokiu nors būdu išvengtų mirties. Tačiau šios filosofinės spekuliacijos nėra tiesioginės apmąstymuose apie mėgavimąsi malonumais ir jų režimą. Tačiau galima pažymėti iškilmingumą, su kuriuo Platonas, kalbėdamas apie santuoką, kalba apie „įtikinamą" būtinybę ją sureguliuoti įstatymiškai – tai turėtų būti pirmasis išleistas įstatymas, nes santuoka yra „gimimų miestuose principas": „Vedama bus sulaukus trisdešimties–trisdešimt penkerių metų, žinant, kad žmogiškoji giminė kaip įgimtą dovaną turi tam tikrą nemirtingumo dalį. Nemirtingumo troškimas taip pat yra įgimtas visiems žmonėms visais atžvilgiais. Būtent iš jo kyla ambicija pasireikšti ir nelikti be vardo po mirties. Taigi žmogiškoji rasė natūraliai artima laiko visumai, kurią ji lydi ir lydės per laiką. Ji yra nemirtinga palikdama savo vaikų vaikus ir visada identiško individo dėka be perstojo per kartas dalyvauja nemirtingume"**. *Įstatymų* pašnekovai gerai žino, kad ilgi svarstymai paprastai nėra įstatymų leidėjų įprotis. Tačiau atėnietis pažymi, kad šie dalykai – kaip medicina: kai ji kreipiasi į mąstančius ir laisvus žmones, negali pasitenkinti tik duodama receptus; ji turi paaiškinti, pateikti priežastis ir įtikinti, kad ligonis reguliuotų savo gyvenimo būdą taip, kaip reikia. Duoti tokius paaiškinimus apie individą ir rūšį, laiką ir amžinybę, gyvenimą ir mirtį – reiškia padaryti, kad individai „su palankumu ir

* *Aristotelis.* Apie gyvūnų kilmę, II, 1, 731 b–732 a.

** *Platonas.* Įstatymai, IV, 721 b-c.

dėl šio palankumo nuolankiau" priimtų taisykles, kurios turi reguliuoti jų seksualinę veiklą ir vedybas, išmintingą jų laikino gyvenimo režimą*.

***

Graikų medicina ir filosofija klausinėjo apie *aphrodisia* ir kaip jais reikia mėgautis norint tinkamai rūpintis kūnu. Šis problematizavimas nesiekė suskirstyti šių aktų pagal jų formas ir galimus variantus į tuos, kurie buvo priimtini, ir tuos, kurie buvo kenksmingi arba „nenormalūs". Jos užsibrėžtas tikslas buvo nustatyti principus, kurie, priklausomai nuo aplinkybių, leistų individui garantuoti naudingą *aphrodisia* intensyvumą ir teisingą paskirstymą, masiškai ir globaliai juos vertinant kaip veiklos apraišką. Tačiau labai griežtos tokios ekonomijos tendencijos rodo nerimą dėl šios seksualinės veiklos – nerimą, kuris susijęs su galimo pertekliaus poveikiu, nerimą, kuris taip pat, ir netgi ypač, susijęs su pačiu aktu, visada suvokiamu pagal vyrišką, ejakuliacinę, „paroksizminę" schemą, kuri viena apibūdino visą seksualinę veiklą. Todėl akivaizdu, kad lytiniam aktui ir jo retinimo formoms teikiama svarba yra susijusi ne tik su negatyviu poveikiu kūnui, bet ir su juo pačiu kaip tokiu ir jo prigimtimi: valiai nepaklūstančia prievarta, jėgas susilpninančiu iššvaistymu, naujos gyvybės užmezgimu, sietu su būsima individo mirtimi. Lytinis aktas kelia nerimą ne todėl, kad jis būtų kilęs iš blogio, bet todėl, kad sutrikdo ir kelia grėsmę individo ryšiui su pačiu savimi ir tapimui moralės subjektu: jeigu nėra saikingas ir paskirstytas taip, kaip reikia, aktas lemia nevalingų jėgų ištrūkimą į laisvę, energijos susilpnėjimą ir mirtį nesulaukus gerbtinų palikuonių.

Šios trys didelės rūpestį keliančios temos nėra būdingos tik antikos kultūrai: ir kitur būtų galima gana dažnai aptikti apraiškas to nerimo, kuris, identifikuodamas lytinį aktą su išmestos sėklos „vyriškąja" forma, jį asocijuoja su šiurkštumu, išsekimu ir mirtimi. Van Guliko surinkti dokumentai apie senąją kinų kultūrą puikiai parodo tą pačią tematiką: nesulaikomo ir brangiai kainuojančio akto baimė, nerimas dėl kūnui ir sveikatai kenksmingo jo poveikio, santykio su moterimi tarsi kokios dvikovos formos pateikimas, rūpinimasis susilaukti kokybiškų palikuonių

* *Platonas.* Įstatymai, IV, 723 a.

padedant gerai sureguliuotai seksualinei veiklai*. Tačiau į šį susirūpinimą senieji kinų „miegamojo“ veikalai atsako skirtingai negu tas, kurį galima rasti klasikinėje Graikijoje. Juose aprašomas nerimas dėl akto žiaurumo ir baimė prarasti sėklą lemia savanorišką susilaikymą; santykiavimas su kita lytimi laikomas būdu užmegzti kontaktą su partnerio vitaliniu principu ir, jį absorbuojant, paversti vidiniu, kad būtų galima iš jo gauti naudos: tinkama seksualinė veikla ne tik nesukelia jokio pavojaus, bet netgi gali turėti gyvybinę jėgą stiprinantį poveikį ir būti atjauninančia procedūra. Šiuo atveju tobulinti ir lavinti reikia patį aktą, jo eigą, jį palaikančių jėgų žaidimą ir galiausiai malonumą, su kuriuo jis siejamas. O elizija arba neapibrėžtas laiko perkėlimas leidžia suteikti jam aukščiausią laipsnį malonumų srityje ir intensyviausią poveikį gyvenime. Šiame „erotikos mene“ su aiškiai išskirtais etiniais taikiniais bandoma kuo labiau suintensyvinti pozityvų valdomos, apmąstytos, daugybinės ir tęstinės seksualinės veiklos poveikį, o laikas, kuris užbaigia aktą, sendina kūną ir atneša mirtį, laikomas sąmokslo dalyviu.

Krikščioniškojoje kūno doktrinoje būtų galima lengvai rasti labai artimas nerimo temas: nevalingą akto prievartą, jo giminystę su blogiu ir jo vietą gyvenimo ir mirties žaidime. Neįveikiamą troškimo ir lytinio akto jėgą šventasis Augustinas laikys viena iš svarbiausių nuopuolio žymių (šis nevalingas judėjimas žmogaus kūne atkuria žmogaus sukilimą prieš Dievą); ganytojai tiksliame kalendoriuje ir priklausomai nuo detalizuotos aktų morfologijos nustatys ekonomijos taisykles, kurioms reikia priversti juos paklusti; galiausiai vedybinė doktrina galutiniam dauginimosi tikslui suteiks dvejopą vaidmenį: užtikrinti išlikimą arba netgi greitą Dievo tautos plitimą ir individams suteikti galimybę dėl šios veiklos nepasmerkti savo sielos amžinajai mirčiai. Čia susiduriama su teisiniu-moraliniu aktų, laiko ir intencijų kodifikavimu, kuris veiklą – negatyvių verčių nešėją – padaro teisėtą. Ši veikla įtraukiama į dvigubą registrą – bažnytinės ir santuokinės institucijos. Apeigos ir teisėti palikuonys gali panaikinti jos nuodėmę.

Tos pačios nerimo temos (prievarta, netektis ir mirtis) įgavo formą graikų apmąstymuose, kurie nesiekia nei kodifikuoti aktų, nei sukurti

* *R. Van Gulik.* Seksualinis gyvenimas senovės Kinijoje.

erotinio meno – o tik gyvenimo techniką. Šita technika primygtinai nereikalauja, kad iš akto būtų atimamas jo principinis natūralumas; ji juo labiau nesisiūlo padidinti malonumo poveikio; ši technika bando aktus paskirstyti taip, kaip nori gamta. Siekiama patobulinti ne pačią akto eigą kaip erotikos mene; ir jokiu būdu ne jo institucinio teisėtumo sąlygas, ko bus siekiama krikščionybėje. Tai daug panašiau į santykį su „šia veikla apskritai", gebėjimą ją valdyti, ją apriboti ir paskirstyti kaip reikia; ši *technē* turėtų suteikti galimybę tapti savo paties elgesio subjektu-valdovu – tai yra įgudusiu ir atsargiu savo paties vadovu, pasiruošusiu turėti saiką ir pasirinkti reikiamą momentą – kaip gydytojas ligos akivaizdoje, kapitonas tarp povandeninių uolų arba politikas kalbėdamas apie miestą*. Dėl to galima suprasti, kodėl režimo būtinumas *aphrodisia* yra taip primygtinai pabrėžiamas, nors pateikiama labai nedaug detalių apie sutrikimus, kuriuos gali sukelti perteklius, ir visai mažai patikslinama, ką reikia ir ko nereikia daryti. Kadangi tai labiausiai priverstinis iš visų malonumų, kadangi jis kainuoja brangiau negu daugelis fizinių veiklų, kadangi jį sukelia žaidimas tarp gyvenimo ir mirties, jis yra privilegijuota sritis etiniam subjekto formavimuisi – tokio subjekto, kuris turi pasižymėti sugebėjimu valdyti jame šėlstančias jėgas, išsaugoti laisvę naudoti savo energiją ir sukurti iš savo gyvenimo kūrinį, kuris išliks ilgiau už jo trumpalaikę egzistenciją. Fizinis šių malonumų režimas ir ekonomija, kurios jie reikalauja, yra viso savęs [pažinimo] meno dalis.

* Šie trys „menai valdyti" yra dažnai sugretinami kaip menai, kurie reikalauja ir žinių, ir atsargumo, priklausomai nuo aplinkybių; jie taip pat sugretinami, nes tai yra su mokėjimu vadovauti susijusios žinios. Jie dažnai prisimenami kalbant apie tai, kaip individui ieškoti principų ar autoriteto, kurie padėtų jam „elgtis".

III SKYRIUS

EKONOMIKA

Vedybų išmintis
Isomacho šeimyna
Trys nuosaikumo politikos

1. Vedybų išmintis

Kaip, kokia forma ir nuo kada lytiniai vyro ir žmonos santykiai graikų filosofijoje „sukelia problemą"? Kodėl reikėtų tuo rūpintis? Ypač analizuoti vyro elgesį, galvoti apie jam būtiną nuosaikumą ir tai priskirti moralinio rūpesčio temai visuomenėje, kurioje taip stipriai pasireiškė „laisvų vyrų" dominavimas? Atrodo, priežasčių nėra arba jų labai mažai. Demostenui priskirtos ginamosios kalbos *Prieš Neerą* pabaigoje autorius suformuluoja garsųjį aforizmą: „Kurtizanes mes turime malonumui suteikti; sugyventines – kasdieniam rūpinimuisi; o žmonas – tam, kad susilauktume teisėtų palikuonių ir turėtume ištikimą namų židinio saugotoją"*.

Tokia formulė, kuri galėtų būti laikoma griežtu vaidmenų paskirstymu, yra labai tolima nuo vedybinių malonumų menų, kurie, anot Van Guliko, randami senovės Kinijoje: ten nurodymai dėl moters paklusnumo, pagarbumo, jos atsidavimo, patarimai dėl erotinio elgesio, skirto kiek įmanoma padidinti partnerių ar bent jau vyro malonumui, yra glaudžiai siejami su sąlygomis, reikalingomis susilaukti geriausių palikuonių**. Toje poligamiškoje visuomenėje žmona buvo konkurencinėje situacijoje, kur jos statusas ir mokėjimas suteikti malonumą buvo tiesiogiai susiję; klausimai apie seksualinį elgesį ir jo galimo tobulinimo formas buvo apmąstymų apie namų gyvenimą dalis, o tinkama malonumų praktika ir pusiausvyra santuokiniame gyvenime sudarė tos pačios visumos dalį. *Prieš Neerą* formulė taip pat yra labai nutolusi nuo

---

* *Demostenas.* Prieš Neerą, 122.

** *R. Van Gulik.* Seksualinis gyvenimas senovės Kinijoje, p. 144–154.

to, ką būtų galima aptikti krikščioniškojoje doktrinoje ir ganytojiškuosiuose nuostatuose, tačiau dėl visiškai kitų priežasčių: toje griežtai monogaminėje situacijoje vyrui bus uždrausta ieškoti kitokios malonumo formos, jei ji išeina už ribų to, ką jis turi patirti su savo teisėta žmona; o ir pats malonumas sukels ganėtinai daug problemų, nes lytinių santykių tikslas turi būti ne palaima, o tik giminės pratęsimas. Iškils daug su šia centrine tematika labai glaudžiai susijusių klausimų apie malonumų statusą vedybiniuose santykiuose. Tokiu atveju problematika kyla ne dėl poligaminės struktūros, o dėl monogaminio reikalavimo; ir ji stengiasi ne susieti santuokinio ryšio kokybę su malonumo intensyvumu ir su partnerių įvairove, o atvirkščiai – kiek įmanoma atskirti vienintelio santuokinio ryšio pastovumą nuo malonumų ieškojimo*.

Atrodo, jog *Prieš Neerą* formulė remiasi visai kita sistema. Viena vertus, ši sistema pateikia vienos teisėtos žmonos principą; tačiau, kita vertus, malonumų sritį ji labai aiškiai nustumia už vedybinių santykių ribų. Vedybiniai lytiniai santykiai esą turi tik giminės pratęsimo funkciją, o seksualinio ryšio malonumo klausimai esą iškyla tik už santuokos ribų. Dėl to neaišku, kodėl lytiniai santykiai turėtų sukelti vedybinio gyvenimo problemų, išskyrus atvejį, kai kalbama apie vyro aprūpinimą teisėtais ir laimingais palikuonimis. Visai logiška, kad graikų filosofijoje bus randama techninių ir medicininių klausimų apie nevaisingumą ir jo priežastis**, dietetikos ir higienos svarbą norint susilaukti sveikų vaikų*** – geriau berniukų negu mergaičių; politinių ir socialinių apmąstymų apie geriausio įmanomo sutuoktinio pasirinkimą**** ir galiausiai juridinių debatų apie sąlygas, kokiomis palikuonys gali būti laikomi teisėtais ir turėti piliečio statusą (tai buvo *Prieš Neerą* diskusijos pagrindas).

---

* Reikia stengtis krikščioniškosios vedybinių santykių doktrinos neschematizuoti ir neapriboti jos tik dauginimosi tikslu ir malonumo pašalinimu. Iš tiesų ši doktrina bus sudėtinga, ji bus diskusijų objektas ir turės daug variantų. Tačiau čia reikia prisiminti, kad malonumai vedybiniame ryšyje, jiems skirta vieta, atsargumo priemonės, kurių reikia imtis, taip pat nuolaidos, kurias reikia daryti (atsižvelgiant į kito silpnumą ir gašlumą), sudaro aktyvių apmąstymų objektą.

** Žr. veikalą *Apie nevaisingumą*, priskiriamą Aristoteliui, kuris ilgai buvo laikomas *Gyvūnų istorijos* X dalimi.

*** Ten pat, II skyrius.

**** Taip pat *Ksenofontas*. Apie namų ūkį, VII, 11; *Platonas*. Įstatymai, 772 d–773 e.

Tačiau neaišku, kodėl vedybinių lytinių santykių problematizacija galėtų įgauti kitas formas arba sietis su kitais klausimais, žinant, koks klasikiniuose Atėnuose buvo sutuoktinių statusas ir įpareigojimai, kurių vienas ir kitas laikėsi. Tai, ką vedybų institucija sutuoktiniams leido, draudė ar vertė daryti seksualinėje praktikoje, buvo gana paprasta, o ir ji pati buvo gana aiškiai asimetrinė, tad papildomas moralinis reguliavimas neatrodytų būtinas. Viena vertus, moterys kaip žmonos yra susaistytos juridinio ir socialinio statuso: visa jų seksualinė veikla turi apsiriboti vedybiniais santykiais, o sutuoktinis turi būti jų vienintelis partneris. Jos yra jo galioje ir turi jam pagimdyti vaikų, kurie bus jo paveldėtojai ir piliečiai. Svetimavimo atveju imamasi ne tik privačių, tačiau ir viešų sankcijų (svetimavimu kaltinama moteris neturi teisės daugiau pasirodyti viešose kulto ceremonijose). Kaip sako Demostenas: įstatymas „nori, jog moterys jaustų pakankamai stiprią baimę, kad galėtų išlikti garbingos (*sōphronein*), kad nepadarytų jokios klaidos (*mēden hamartanein*), kad būtų ištikimos židinio saugotojos"; jis skelbia joms, kad „jei jos nusikals šiai pareigai, bus vienu kartu atskirtos nuo vyro namų ir nuo miesto kulto"*. Ištekėjusios moters šeimyninis ir civilinis statusas jai primeta griežtas tokio elgesio taisykles, pagal kurias seksualinė praktika turi būti išskirtinai santuokinė. Ne dėl to, kad dorybė nenaudinga moterims – visai ne; tačiau jų *sōphrosunē* turi garantuoti tai, kad jos, būdamos valingos ir išmintingos, sugebės gerbti joms primestas taisykles.

Vyras taip pat turi laikytis tam tikrų įsipareigojimų savo žmonai (Solono įstatymas reikalavo iš vyro, kad jis mažiausiai triskart per mėnesį lytiškai santykiautų su savo žmona, jei ji yra „paveldėtoja"**). Tačiau turėti santykius tik su savo teisėta žmona jokiu būdu nebuvo jam taikomų reikalavimų dalis. Tiesa, kad kiekvienas vyras, vedęs ar ne, turi gerbti ištekėjusią moterį (arba jauną merginą, esančią tėvo valioje);

---

* *Demostenas.* Prieš Neerą, 122.

** Plutarchas. *Solono gyvenimas*, XX. Paliudijimai apie įsipareigojimą atlikti vedybines pareigas taip pat randami pitagoriškajame mokyme; štai ką teigia Diogenas Laertijas: „Hieronimas prideda, kad Pitagoras nužengė į pragarą... ir kad jis išgyvena kančias tų, kurie nesistengė atlikti savo vedybinių pareigų" (*tous mē thelontas suneinai tais heauton gunaixi*), *Filosofų gyvenimas*, VIII, 1, 21.

tačiau tik dėl to, kad ji priklauso nuo kito valios; vyrą sulaiko ne jo paties, o jo atakuojamos merginos ar moters statusas: labiausiai jis nusikalsta vyrui, kuris valdo tą moterį. Štai kodėl, būdamas atėnietis, jis bus ne taip sunkiai nubaustas, jei prievartaus, paveiktas godaus geidulio, negu bandydamas suvedžioti laisva valia ir gudriai. Kaip sako Lisijas *Prieš Eratosteną* – viliotojai „taip apnuodija sielas, kad kitų moterys priklauso daugiau jiems negu jų vyrams; jie tampa namų šeimininkais ir pasidaro nebeaišku, kieno yra vaikai“*. Prievartautojas gviešiasi tik moters kūno, o viliotojas – jos vyro galios. Vedusiam vyrui draudžiama tik griauti kitą šeimą; vedybiniai saitai, kuriais jis susisaistė, jam nedraudžia jokių lytinių santykių; jis gali užmegzti meilės ryšį, gali lankyti prostitutes, gali būti berniuko meilužis – o ką jau kalbėti apie vergus, vyrus ar moteris, kurie jam priklauso. Vyro vedybos nesuvaržo jo seksualinės laisvės.

Todėl juridiškai neištikimybė nereiškia vedybinio ryšio nutraukimo, kurio galėtų pareikalauti vienas ar kitas sutuoktinis; tai laikoma nusižengimu tik tada, kai ištekėjusi moteris turi santykius su vyru, kuris nėra jos sutuoktinis: būtent moters – ir niekada vyro – šeimyninis statusas leidžia ryšį apibūdinti kaip svetimavimą. Suprantama, ir moraliniu požiūriu graikams neegzistavo šita „abipusės ištikimybės“ kategorija, kuri vėliau į vedybinį gyvenimą įtraukė savotišką „seksualinę teisę“, turinčią moralinę reikšmę, juridinį poveikį ir religinį komponentą. Santuokinis ryšys nereikalavo laikytis dvigubos seksualinės monopolijos principo, padarančio abu sutuoktinius išskirtiniais partneriais. Jei moteris iš tiesų priklauso vyrui, tai vyras priklauso tik sau pačiam. Abipusė seksualinė ištikimybė kaip pareiga, įsipareigojimas ir vienodai paskirstyti jausmai nėra nei reikalinga garantija, nei aukščiausia vedybinio gyvenimo kategorija. Iš to būtų galima daryti išvadą, kad seksualiniai malonumai sukelia vienokias problemas, o vedybinis gyvenimas – kitokias, ir šios dvi problematikos praktiškai nesusiduria. Šiaip ar taip, dėl priežasčių, kurios ką tiktai buvo pateiktos, vedybos neturėjo kelti seksualinės etikos klausimų: vieno iš partnerių – moters – apribojimus nusako

* *Lisijas.* Apie Eratosteno nužudymą, 33. Žr. *Pomeroy.* Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity, p. 86–92.

jos statusas, įstatymas ir papročiai, o garantuoja bausmės arba sankcijos; o kitam – vyrui – vedusiojo statusas neprimeta tikslių taisyklių, išskyrus vieną, kuri jam nurodo, su kokia moterimi jis turi susilaukti teisėtų paveldėtojų.

Tačiau tuo apsiriboti negalima. Tiesa, kad šitoje epochoje bent jau vedybos ir vedybiniai seksualiniai santykiai nebuvo labai intensyvaus domėjimosi objektas; tiesa, kad rūpestis apmąstyti seksualinį elgesį santykiuose, kuriuos galima turėti su savo žmona, atrodo mažiau svarbus negu santykiuose, kuriuos galima turėti su savo nuosavu kūnu, arba, kaip pasirodys vėliau, su berniukais. Tačiau būtų neteisinga manyti, jog viskas buvo labai paprasta ir moters, kaip žmonos, elgesys buvo taip besąlygiškai apibrėžtas, kad jo svarstyti netgi neverta, o vyro, kaip sutuoktinio, – pernelyg laisvas, kad keltų kokių nors klausimų. Pirmiausia yra paliudijimų apie seksualinio pavydo jausmus: žmonos nuolat priekaištavo vyrams dėl malonumų, kuriuos jie patirdavo iš šalies; nepastovi Eufileto žmona jam priekaištauja dėl familiarumo su mažąja verge*. Apskritai visuomenės nuomonė laukė šiokio tokio vyro seksualinio elgesio pasikeitimo jam vedus; visiškai aišku, kad jaunystės celibato metu (dažnai būdavo, kad vyrai nevesdavo iki trisdešimties) patirtų malonumų intensyvumas ir įvairovė buvo mielai toleruojami; tačiau po vedybų buvo sveikintina juos apriboti, nors nebuvo reikalaujama jokių griežtų ribų. Tačiau greta šio būdingo elgesio ir požiūrio taip pat egzistavo apmąstyta santuokinio griežtumo tematika. Moralistai – bent jau kai kurie – aiškiai leido suprasti principą, kad aukštos moralės praktikuojantis malonumus vedęs vyras negalėtų jaustis toks laisvas praktikuodamas malonumus, kaip būdamas nevedęs. Bus išgirsta, kad Nikoklis kalboje, kurią jam priskiria Isokratas, išaukština tai, kad jis ne tik gerai valdo savo valdinius, bet ir tai, kad po vedybų lytinius santykius turėjo tik su savo žmona. Ir Aristotelis *Politikoje* „vyro su kita moterimi arba žmonos su kitu vyru“ santykius skatins vertinti kaip „garbę nuplėšiančius“. Ar tai tik atskiras ir nesvarbus reiškinys? Ar naujos etikos

---

* *Lisijas.* Apie Eratosteno nužudymą, taip pat žr. *Ksenofonto* Puota (IV, 8), kalba apie gudrybes, kurių vyras gali imtis norėdamas paslėpti, kad seksualinių malonumų jis ieško kitur.

atsiradimas? Tačiau nors ir labai negausūs būtų buvę tie tekstai, nors ir labai nutolę nuo tikrosios socialinės praktikos ir realaus individų elgesio, reikia savęs paklausti: kodėl moraliniuose apmąstymuose buvo rūpinamasi vedusių vyrų seksualiniu elgesiu? Koks buvo tas rūpestis, koks jo principas ir kokios formos?

Kalbant apie tai, reikėtų vengti dviejų interpretacijų, kurių nei viena, nei kita neatrodo visiškai adekvačios.

Remiantis viena, reikėtų manyti, kad sutuoktinių ryšys klasikinės epochos graikams neturėjo jokios kitos funkcijos, kaip tik išskaičiavimą, kuris jungė dvi šeimas, dvi strategijas, du turtus; ir kad jo vienintelis tikslas – duoti palikuonių. *Prieš Neerą* aforizmas, kuris, atrodo, taip aiškiai atskiria vaidmenis, kokius vyro gyvenime turi atlikti kurtizanė, sugyventinė ir žmona, kartais būdavo suprantamas kaip jo padalijimas į tris dalis, kurių kiekviena turėjo išskirtines funkcijas: seksualinis malonumas vienoje pusėje, kasdienis gyvenimas – kitoje, ir galiausiai žmonos funkcija – tik giminės pratęsimas. Tačiau reikia atsižvelgti į kontekstą, kuriame ši, iš pažiūros brutali, sentencija buvo suformuluota. Buvo kalbama apie tai, kad bylininkas gali padaryti negaliojančią iš pažiūros teisėtą vieno iš jo priešų santuoką, taip pat nepripažinti piliečiais vaikų, gimusių iš tos santuokos: pateikiami argumentai rėmėsi žmonos kilme, jos prostitutiška praeitimi ir jos dabartiniu statusu, kuris galėjo būti tik sugyventinės statusas. Taigi buvo svarbu parodyti ne tai, jog malonumų bus ieškoma ne su savo teisėta žmona, o tai, kad teisėtų palikuonių galima susilaukti tik su žmona. Štai kodėl Lacey, kalbėdamas apie šį tekstą, pabrėžia, kad jame reikia matyti ne trijų atskirų vaidmenų apibrėžimą, o tarsi kaupiamąjį išvardijimą, kurį reikia suprasti taip: malonumas – tai vienintelis dalykas, kurį gali suteikti kurtizanė; sugyventinė dar gali suteikti pasitenkinimą kasdieniame gyvenime, tačiau tik vienintelė žmona gali atlikti tam tikrą funkciją, kuri kyla iš jos pačios statuso: pagimdyti teisėtus vaikus ir garantuoti šeimyninės institucijos tęstinumą*. Reikia pažymėti, kad Atėnuose vedybos nebuvo vienintelis priimtinas sąjungos būdas; jos tik pabrėžė išskirtinę ir privilegijuotą sąjungą – vienintelę, kuri galėjo su visais iš to išplau-

* *W. K. Lacey.* The Family in Classical Greece, 1968, p. 113.

kiančiais efektais ir teisėmis vienu metu apimti ir gyvenimą šeimoje, ir teisėtus palikuonis. Beje, egzistuoja pakankamai liudijimų, kurie rodo sutuoktinės grožiui teikiamą reikšmę, su ja galimų turėti lytinių santykių svarbą arba abipusės meilės egzistavimą (kaip *Eros* ir *Anteros* žaidimas, kuris jungia Nikeratą ir jo žmoną Ksenofonto *Puotoje**). Radikalus vedybų ir malonumų bei aistrų žaismo atskyrimas, be abejo, nėra formulė, kuri galėtų tinkamai apibūdinti santuokinį gyvenimą antikoje.

Pernelyg stengiantis atskirti graikų vedybas nuo emocinių ir asmeninių jausmų, kurie iš tiesų taps daug svarbesni vėliau, pernelyg norint išskirti vėlesnes santuokos formas, yra nukrypstama į priešingą pusę – bandymą visiškai sugretinti griežtą tam tikrų principų besilaikančių filosofų moralę su krikščioniškąja morale. Dažnai tuose tekstuose, kur apmąstomas, vertinamas ir pagal „seksualinės ištikimybės“ formą apibrėžiamas geras vyro elgesys, buvo linkstama atpažinti dar neegzistuojantį moralinį kodeksą, kuris abiem sutuoktiniams simetriškai primes vienodą reikalavimą lytinius santykius turėti tik vedybinėje sąjungoje ir vienodą pareigą privilegijuotu ir netgi išskirtiniu jų tikslu laikyti giminės pratęsimą. Linkstama fragmentus, kuriuos Ksenofontas arba Isokratas paskyrė vyro pareigoms, laikyti „išskirtiniais to laikmečio papročių“** tekstais. Išskirtiniai jie dėl to, kad reti. Tačiau ar tai priežastis juose matyti priešlaikinį būsimos dorovės pasireiškimą arba naujo jautrumo ženklą? Faktas, kad retrospektyviai galėjo būti pastebėtas šių tekstų panašumas į vėlesnes formuluotes. Tačiau ar to pakanka, kad tą dorovinį apmąstymą ir griežtumo reikalavimą būtų galima laikyti atitrūkimu nuo tų laikų elgesio ir požiūrio į elgesį? Ar tai priežastis juose matyti izoliuotą būsimos dorovės avangardą?

Jeigu šituose tekstuose bus matomas ne formuluojamas kodekso elementas, bet vienas iš seksualinio žmogaus elgesio problematizavimo būdų, bus galima lengvai suprasti, kad jis toks nėra išeinant iš pačio santuokinio ryšio ir tiesioginio, simetriško ir abipusio reikalavimo, koks galėtų iš to ryšio atsirasti. Žinoma, gerai, jei vyras todėl, kad vedęs,

* *Ksenofontas.* Puota, VIII, 3.

** *G. Mathieu.* Pastabos apie Isokrato *Nikoklį*, C.U.F., p. 130.

apribotų savo malonumus ar bent savo partnerių skaičių; tačiau būti vedusiam, tai pirmiausia reiškia būti šeimos galva, turėti autoritetą, turėti valdžią „namuose“ – jos pasireiškimo vietoje – ir atitikti reikalavimus, kurie turi įtakos piliečio reputacijai. Štai kodėl apmąstymai apie vedybas ir gerą vyro elgesį yra reguliariai siejami su apmąstymais apie *oikos* (namus ir šeimyną).

Tada galima suprasti, kad principas, kuris reikalauja iš vyro neturėti partnerių už jo sukurtos santuokos ribų, yra kitoks negu analogiškas reikalavimas žmonai. Jai šis reikalavimas primetamas, nes ji yra savo vyro valdžioje. Iš vyro to reikalaujama todėl, kad jis turi valdžią ir turi parodyti savitvardą, apribodamas seksualinį pasirinkimą. Moteriai turėti santykius tik su savo vyru – tai fakto, kad ji yra jo valdžioje, padarinys. Vyrui turėti santykius tik su savo žmona – tai pats gražiausias būdas parodyti savo galią žmonai. Čia kalbama ne tiek apie išankstinį simetrijos, kuri bus randama vėlesnėje moralėje, pasireiškimą, o apie esamos asimetrijos stilizavimą. Apribojimas, kuris yra analogiškas tuo, ką jis leidžia ar draudžia, nenurodo tokio pat „elgesio“ būdo abiem sutuoktiniams. Šitai gerai parodo pasakojimas, kaip valdyti namus ir elgtis kaip namų šeimininkui.

2. Isomacho šeimyna

Ksenofonto *Apie namų ūkį* yra labiausiai išplėtotas traktatas apie santuokinį gyvenimą, kurį mums paliko klasikinė Graikija. Tekste pateikiama nurodymų, kaip valdyti tėvoniją, visuma. Šalia patarimų, kaip valdyti šią sritį, vadovauti darbininkams, auginti įvairias kultūras, reikiamu metu naudoti tinkamą techniką, parduoti ir pirkti, kada reikia ir kaip reikia, Ksenofontas plėtoja daugelį bendrų apmąstymų: apmąstymus apie būtinumą visuose šiuose dalykuose remtis racionalia praktika, kurią jis apibūdina arba kaip žinias (*epistēmē*), arba kaip meną ar techniką (*technē*); apmąstymus apie siūlomą tikslą (išsaugoti ir plėsti tėvoniją); galiausiai apmąstymus apie šių tikslų pasiekimo būdus – t. y. apie meną vadovauti. Pastaroji tema dažniausiai minima visame tekste.

Aplinka, kurioje atliekama ši analizė, yra socialiai ir politiškai labai pabrėžtina. Tai mažas pasaulis žemės savininkų, kuriems reikia jį išsaugoti, išplėsti ir paveldą perduoti tiems, kurie turi jų vardą. Ksenofontas labai akivaizdžiai supriešina jį su amatininkų, kurių gyvenimas nėra naudingas nei jų pačių sveikatai (dėl jų gyvenimo būdo), nei jų draugams (kuriems padėti jie neturi galimybių), nei miestui (nes jie neturi laisvo laiko užsiimti jo rūpesčiais), pasauliu*. Žemės savininkų veikla, priešingai, taip pat sėkmingai pasireiškia viešoje vietoje – agoroje, kur jie gali atlikti draugiškumo ir pilietiškumo pareigą, – kaip ir *oikos*. Tačiau *oikos* nėra vien namai tiesiogine prasme; į ją įeina taip pat ir laukai, ir visas kitas turtas, kad ir kur jis būtų (net už miesto ribų): „vyro namai – tai viskas, kas jam priklauso“**; jie apibrėžia visą veiklos sferą. O su šita veikla susijęs gyvenimo būdas ir etinė tvarka. Savininko gyvenimas, jeigu jis labai rūpinasi savo tėvonija, pirmiausia geras jam pačiam – tai ištvermės ugdymo pratimas ir fizinė treniruotė, naudinga jo kūnui, jo sveikatai ir jo gyvybingumui; jis taip pat skatina jį būti pamaldų ir leidžia aukoti dideles aukas dievams; jis išaukština draugystės ryšius ir suteikia galimybę pasirodyti dosniam, atlikti svetingumo pareigą ir parodyti savo geradarystę piliečiams. Beje, tai naudinga visam miestui, nes prisideda prie jo turtų didinimo, o ypač dėl to, kad aprūpina jį gerais gynėjais: žemės savininkas, pripratęs prie sunkių darbų, yra puikus karys, o turtas, kurį jis turi, verčia jį drąsiai ginti tėvynės žemę***.

Visi šie asmeniniai ir pilietiniai savininko gyvenimo pranašumai yra didžiausias „namų ūkio valdymo“ meno nuopelnas: jis išmoksta valdymo praktikos, kuri nuo to neatskiriama. Valdyti *oikos* – tai vadovauti; o vadovavimas namams nesiskiria nuo valdžios, kuri turima mieste. Sokratas sakė Nikomachidui *Atsiminimuose:* „Neniekink gerų ekonomų, nes asmeninių reikalų tvarkymas nuo viešųjų reikalų tvarkymo skiriasi tik skaičiumi, o visu kitu jie panašūs...; tie, kurie vadovauja visuomeniniams reikalams, įdarbina ne kitokius žmones nei tie, kurie

* *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, IV, 2–3.

** Ten pat, I, 2.

*** Apie šį pagyrimą žemės ūkiui ir teigiamų poveikių išvardijimą žr. visą *Apie namų ūkį* V skyrių.

suteikia tarnybą asmeninių reikalų tvarkytojams; o tie, kurie moka pasirinkti žmones, visiškai taip pat gerai vadovauja asmeniniams reikalams kaip ir visuomeniniams“*. Dialogas „apie namų ūkį“ plėtojamas kaip plati valdymo meno analizė. Teksto pradžioje prisimenamas Kyras Jaunesnysis, kuris pats prižiūrėjo augalus, kiekvieną dieną lavinosi sodindamas sodą ir taip įgijo tokį sugebėjimą vadovauti kareiviams, kad nė vienas iš jo karių karo metu niekada nedezertyravo iš kariuomenės: užuot ją palikę, jie verčiau pasirinkdavo mirtį ant jo lavono**. Simetriškai ir teksto pabaiga užsimena apie šį monarcho modelį, koks gali būti arba „stipraus charakterio“ vadas, paskui kurį jo kariai seka niekada neprarasdami jėgų, arba šeimos galva, kuriam pakanka karališkų bruožų, kad paskatintų darbininkus vien savo pasirodymu, ir nereikia nei su jais pyktis, nei jų persekioti, nei bausti. Namų valdymo menas yra tos pačios prigimties kaip politinis arba karinis menas, bent jau dėl to, jog ir vienu, ir kitu atveju vadovaujama kitiems***.

Kaip tik gvildendamas „namų ūkio“ meną, Ksenofontas iškelia vyro ir žmonos santykių problemą. Žmona kaip namų šeimininkė yra pagrindinis personažas valdant *oikos* ir užtikrinant gerą jų veiklą. „Ar yra kas nors, kam tu patiki daugiau svarbių reikalų negu savo žmonai?“ – klausia Sokratas Kritobulo; ir truputėlį toliau priduria: „Aš manau, kad žmona, kuri yra gera partnerė šeimyniniuose reikaluose, bendrai sėkmei tokia pat svarbi kaip ir vyras“; taigi, „jeigu viskas vyksta gerai – namai klesti; jeigu dirbama blogai – namai eina į pražūtį“****. Vis dėlto, nepaisant žmonos svarbos, iš tiesų niekas neparuošta, kad ji galėtų atlikti reikalaujamą vaidmenį: pirmiausia ji jauna ir gavo labai prastą išsimokslinimą („kai tu ją vedei, ji buvo visai jauna mergaitė, kuriai buvo leidžiama kuo mažiau, arba, tiksliau – nieko nei matyti, nei girdėti“), ji taip pat beveik visiškai neturi ryšių su savo vyru, su kuriuo retai kalba („ar yra žmonių, su kuriais tu bendrauji mažiau negu su savo žmona?“)*****. Būtent todėl vyrui reikėtų užmegzti su žmona tokius

* *Ksenofontas.* Atsiminimai, III, 4.
** *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, IV, 18–25.
*** Ten pat, XXI, 4–9.
**** Ten pat, III, 15.
***** Ten pat, III, 12–13.

santykius, kurie tuo pat metu būtų ir lavinimas, ir vadovavimas. Visuomenėje, kur mergaitės labai jaunos – dažnai maždaug penkiolikos metų – išleidžiamos už vyrų, kurie dažniausiai du kartus už jas vyresni, santuokinis ryšys, kuriam *oikos* tarnauja kaip parama ir kaip kontekstas, įgauna pedagogikos ir elgesio valdymo formą. Už tai atsakingas vyras. Kam reikia priskirti kaltę, jei moteris elgiasi taip, kad, užuot buvusi naudinga vyrui, jam daro tik nuostolius? Vyrui. „Jeigu avis prastai atrodo, paprastai už tai atsako piemuo; o jeigu arklys aikštingas – tai raitelio, kuris juo rūpinasi, kaltė. Taigi, jeigu vyras moterį išmoko gerai elgtis, bet, nepaisant to, ji blogai atlieka savo pareigas, be abejo, būtų teisinga už tai atsakinga laikyti moterį; tačiau jei moteris nemoka gerai elgtis todėl, kad jos niekas to nemoko, ar nebūtų teisinga atsakomybę užkrauti vyrui?“*

Akivaizdu, jog nėra svarstomi patys santuokiniai tarpusavio santykiai, sutuoktiniai nėra pirmiausia laikomi vyro ir moters sudaryta pora, kuri vėliau galėtų rūpintis namais ir šeima. Ksenofontas ilgai aiškina vedybinius santykius – bet netiesiogine, kontekstine ir technine forma. Jis juos nagrinėja *oikos* rėmuose – kaip vyro atsakomybės už valdymą aspektą, norėdamas apibrėžti, kaip sutuoktinis galėtų padaryti iš savo žmonos bendradarbę, sąjungininkę – *sunergos,* – kurios jam reikia, kad galėtų išmintingai tvarkyti namų ūkį.

Isomacho prašoma parodyti, kad šitos technikos gali būti mokoma. Kad parodytų, jog išmoko šią pamoką, iš jo nereikalaujama nei daugiau, nei mažiau – tik būti „geram vyrui“. Jis kažkada buvo pakliuvęs į tokią situaciją kaip šiandien Kritobulas: vedė visiškai jauną moterį (jai buvo penkiolika metų), o gautas išsilavinimas jos beveik nieko neišmokė, nebent pasiūti apsiaustą ir išdalinti vilną audėjoms**. Tačiau Isomachas ją taip gerai išlavino ir padarė iš jos tokią puikią pagalbininkę, kad dabar gali jai patikėti rūpintis namais, kai pats tvarko savo reikalus laukuose ar agoroje – t. y. tose vietose, kur privilegijuotai turi būti atliekama vyriška veikla. Taigi Isomachas Kritobului ir Sokratui pateiks namų ūkio pavyzdį – meną valdyti *oikos;* prieš duodamas patarimus, kaip

* *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, III, 11.

** Ten pat, VII, 5.

valdyti žemės ūkį, jis visai natūraliai pradės aiškinti apie namus, kurių valdymas turi būti gerai sutvarkytas, jei norima turėti laiko rūpintis bandomis ir laukais ir nenorima, kad visas ten įdėtas vargas nueitų veltui dėl netvarkos namuose.

1. Isomachas santuokos principą primena cituodamas kalbą, kurią jis skyrė savo jaunai žmonai praėjus kuriam laikui po vedybų, kai ji „apsiprato“ su savo vyru ir „pakankamai prijuko, kad galėtų klausinėti“: „Kodėl aš tave vedžiau ir kodėl tavo tėvai man tave atidavė?“ Isomachas pats ir atsako: „Todėl, kad mes pagalvojome, aš – dėl savęs, o tavo tėvai – dėl tavęs, apie geriausią partnerį, kurį galėtume turėti savo namams ir savo vaikams“. Taigi ir santuokinis ryšys pasižymi prigimtine asimetrija – vyras sprendžia pats už save, o už merginą sprendžia šeima – ir turi du tikslus: namus ir vaikus*. Dar reikia paminėti, kad palikuonių klausimas kol kas paliekamas nuošalyje ir kad, prieš subręsdama motinystės funkcijai, jauna moteris turi tapti gera namų šeimininke**. Šitą vaidmenį Isomachas nurodo kaip partnerio vaidmenį; reikia atsižvelgti ne į kiekvieno prisidėjimo dalį***, o į tai, kad kiekvienas veikia bendram tikslui – t. y. „norint kuo geriau išlaikyti visą turtą ir jį kiek įmanoma padidinti garbingais ir teisėtais būdais“****. Galima pažymėti primygtinį reikalavimą panaikinti pradinę partnerių nelygybę ir pabrėžti sąjungos ryšį, turintį tarp jų užsimegzti. Šiaip ar taip, aišku, kad šita bendrija, šita *koinōnia*, nėra sukuriama esant partnerių dualistiniams santykiams, ji sudaroma dėl bendro tikslo – namų: jų išlaikymo ir jų klestėjimo dinamikos. Šituo pradedant gali būti analizuojamos šios „bendrijos“ formos ir vaidmenų, kuriuos turi atlikti abu sutuoktiniai, specifika.

2. Norėdamas apibrėžti atitinkamas abiejų sutuoktinių funkcijas šeimynoje, Ksenofontas pradeda nuo sąvokos „pastogė“ (*stegos*): sukurdami žmogiškąją porą, dievai iš tiesų galvojo apie palikuonis ir rūšies

* *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, VII, 11.

** Ten pat, VII, 12.

*** Isomachas primygtinai kalba apie panaikinimą tarp sutuoktinių skirtumų, kuriuos gali išryškinti tai, ką kiekvienas atsineše, VII, 13.

**** *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, VII, 15.

išlikimą, apie pagalbą, kurios reikia senatvėje, ir galiausiai apie būtinybę „gyventi ne plyname lauke kaip gyvuliams“: žmonėms „reikia stogo – tai akivaizdu“. Iš pirmo žvilgsnio palikuonys suteikia šeimai laikinį dydį, o pastogė – erdvinį išsidėstymą. Tačiau viskas truputį sudėtingiau. „Stogas“ apibrėžia tiek išorinę, tiek ir vidinę sritį: pirmoji priklauso vyrui, o antroji yra privilegijuota moters vieta; tačiau tai taip pat vieta, kur renkama, kaupiama ir išlaikoma tai, kas buvo įsigyta. Suteikti pastogę – tai reiškia numatyti, kad vėliau būtų galima paskirstyti laike, atsižvelgiant į palankius momentus. Taigi lauke bus vyras, kuris sėja, augina, aria, gano bandą; jis parneša namo tai, ką pagamino, uždirbo ar iškeitė: viduje – moteris, ji priima, išlaiko ir išduoda pagal poreikius. „Apskritai vyro veikla padeda daiktams patekti į namus; tačiau jų suvartojimą dažniausiai tvarko moteris“*. Abu vaidmenys tiksliai papildo vienas kitą, ir, nesant vieno, kitas pasidarytų nereikalingas: „Ką aš turėčiau saugoti, sako moteris, jeigu nebūtų tavęs, kuris rūpinasi, kad reikalingi daiktai atkeliautų iš lauko?“ Į tai sutuoktinis atsako: jeigu čia nieko nebūtų, kas saugotų tai, kas parnešama į namus, „aš būčiau kaip tie kvaili žmonės, kurie pila vandenį į puodą be dugno“**. Taigi yra dvi vietos, dvi veiklos formos, taip pat du būdai laikui organizuoti: vienoje pusėje (vyro) – gamyba, sezonų kaita, derliaus laukimas, tinkamo laiko pasirinkimas ir numatymas; kitoje pusėje (moters) – saugojimas ir sunaudojimas, paskirstymas ir padalijimas esant reikalui, o ypač – sutvarkymas. Isomachas dėsto visus pamokymus, kuriuos jis davė žmonai apie tvarkymąsi namuose, kad ji galėtų rasti tai, ką ji turi, taip iš savo būsto padarydama tvarkos ir atminties vietą.

Kad galėtų kartu atlikti skirtingas funkcijas, dievai kiekvienai iš lyčių suteikė jai būdingas savybes, atitinkamus fizinius bruožus: vyrams, kurie gryname ore turi „arti, sėti, sodinti, ganyti gyvulius“, jie suteikė galimybę iškęsti šaltį, šilumą, ėjimą; o moterys, dirbdamos pastogėje, turi mažiau atsparų kūną. Taip pat savitus charakterio bruožus: moterys jaučia prigimtinę baimę, kuri, beje, taip pat turi teigiamą poveikį – „ji

---

* *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, VII, 19–35. Apie erdvinių duomenų svarbą namuose žr. *J.-P. Vernantas.* Hestia-Hermès. Apie graikų religinę erdvės išraišką, Mythe et Pensée chez les Grecs, I, p. 124–170.

** *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, VII, 39–40.

verčia jas rūpintis atsargomis, nerimauti dėl jų netekties, abejoti dėl vartojimo; o vyras, atvirkščiai, yra drąsus, nes, būdamas lauke, jis turi gintis nuo visko, kas gali jam pakenkti. Apskritai „dievai pritaikė moters prigimtį vidaus rūpesčiams ir darbams, o vyro – lauko"*. Tačiau jie suteikė jiems ir bendrų savybių: nes ir vyras, ir moteris, kiekvienas atlikdamas savo vaidmenį, turi „duoti ir gauti", o būdami atsakingi už namus ir šeimyną, jie kartu turi kaupti ir dalinti. Todėl abu tolygiai gavo atminties ir dėmesingumo (*mnēmē et epimeleia*)**.

Taigi kiekvienas iš dviejų sutuoktinių turi prigimtį, veiklos formą ir vietą, kuri apibrėžiama atsižvelgiant į *oikos* būtinybes. „Įstatymas" – *nomos* nori, kad vienas ir kitas to laikytųsi. Šis „įstatymas" reikalauja tinkamo naudojimo, kuris tiksliai atitinka gamtos ketinimus ir kiekvienam suteikia tai, ką kiekvienam pritinka ir gražu daryti ar nedaryti. Šitas „įstatymas" gerais (*kala*) laiko „darbus, kuriems atlikti dievybė kiekvienam davė daugiausia įgimtų galimybių", todėl moteriai geriau (*kallion*) „likti namuose negu leisti laiką lauke", o vyrui blogiau „likti namuose negu dirbti lauke". Pakeisti šitą padalijimą, pereiti nuo vienos veiklos prie kitos – tai kėsintis į šitą *nomos*; tai reiškia eiti prieš prigimtį ir apleisti savo vietą: „Jeigu kas nors eina prieš prigimtį, kurią suteikė gamta, kitaip sakant, palikdamas savo postą (*ataktōn*), – jis nepasprunka nuo dievų žvilgsnio ir yra baudžiamas už tai, kad apleidžia darbus, kurie jam skirti, ir atlieka žmonos darbus"***. „Natūrali" vyro ir moters opozicija, jų prisitaikymo specifika yra neatskiriami nuo namų tvarkos – jos yra sukurtos šitai tvarkai, kuri savo ruožtu paverčia jas reikalavimais.

3. Šitas tekstas – toks detalus, kai reikia nustatyti darbų pasidalijimą namuose, – yra labai diskretiškas lytinių santykių klausimu – ar būtų kalbama apie jų vietą dviejų sutuoktinių santykiuose, ar apie draudimus, kurie galėtų sąlygoti santuokos būklę. Tai nereiškia, kad nepaisoma svarbos turėti vaikų – apie ją primenama daugelyje Isomacho kūrinio vietų: jis nurodo, kad tai yra vienas iš svarbių santuokos

* *Ksenofontas*. Apie namų ūkį, VII, 22.
** Ten pat, VII, 26.
*** Ten pat, VII, 31.

tikslų*; jis taip pat pabrėžia, kad gamta apdovanojo moterį ypatingu švelnumu savo vaikams**; ir pažymi, kaip svarbu senstant sulaukti savo vaikų paramos***. Tačiau tekste nėra nieko pasakyta nei apie patį giminės pratęsimą, nei apie tai, ką reikia daryti norint susilaukti kuo sveikesnių palikuonių: dar neatėjo laikas kalbėti su jauna žmona šiais klausimais.

Vis dėlto daugelis teksto fragmentų užsimena apie sutuoktinių seksualiniam elgesiui būtiną saikingumą ir apie fizinį potraukį. Pirmiausia reikia prisiminti pačią dialogo pradžią, kai abu pašnekovai pradeda kalbėtis apie namų ūkio valdymą kaip mokslą, kuris leidžia vadovauti namams. Sokratas kalba apie tuos, kurie tam turėtų talentą ir išteklių, tačiau atsisako juos panaudoti, nes savo viduje paklūsta nematomiems valdovams ar valdovėms: tinginystei, dvasios silpnumui, nerūpestingumui. Taip pat ir dar sunkiau sukalbamiems – smaguriavimui, gašlumui, kvailoms ir brangiai kainuojančioms ambicijoms. Tie, kurie pasiduoda tokiam geismų despotizmui, yra pasmerkti sugriauti kūną, dvasią ir namus****. Tačiau Kritobulas tampa stiprus, nes jau nugalėjo šiuos priešus: jo moralinis ugdymas jam suteikė pakankamą *enkrateia*: „Kai aš save tyrinėju, man atrodo, jog pakankamai gerai valdau savo aistras ir jei tu norėtumei man patarti, ką aš galėčiau padaryti, kad išplėsčiau savo namus, aš nemanau, kad man trukdytų tie, kuriuos tu vadini valdovais“*****. Štai kas skatina Kritobulo norą būti namų šeimininku ir išmokti to sunkaus darbo. Reikia suprasti, kad vedybos, šeimos galvos vaidmuo, *oikos* valdymas reiškia tai, kad pradedama sugebėti valdyti save patį.

Toliau pateikdamas savo siūlomą skirtingų savybių, kurias gamta suteikė kiekvienai iš lyčių, kad ji galėtų atlikti savo vaidmenį namuose, sąrašą, Isomachas pabrėžia savęs valdymą (*enkrateia*); jis pateikia jį ne kaip išskirtinai vyrui ar moteriai būdingą bruožą, bet kaip abiem lytims

---

* Jis patikslina, kad dievybės susieja vyrą ir moterį dėl vaikų, o įstatymas – dėl namų tvarkymo, VII, 30.

** *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, VII, 23.

*** Ten pat, VII, 12.

**** Ten pat, VII, 22–23.

***** Ten pat, II, 1.

bendrą dorybę – kaip atmintis arba dėmesingumas; individualūs skirtumai gali moduliuoti šios savybės pasiskirstymą. Didelę šios dorybės vertę šeimyniniame gyvenime rodo tai, kad ji karūnuoja geriausią iš dviejų sutuoktinių: nesvarbu, ar tai būtų vyras, ar moteris, geriausias labiau apdovanotas tuo, kas susiję su šita dorybe*.

Taigi Isomacho atveju aišku, kaip jo nuosaikumas pasireiškia ir kaip jis vadovauja žmonos nuosaikumui. Vienas dialogo epizodas gana aiškiai nurodo tam tikrus sutuoktinių lytinio gyvenimo aspektus – jis susijęs su makiažu ir skaistalais**. Tai svarbi tema antikos moralėje, nes puošmenos sukelia tiesos ir malonumų santykio problemą: malonumus stiprinant dirbtinėmis gudrybėmis, supainiojami natūralaus jų reguliavimo principai. Klausimas apie Isomacho žmonos koketavimą nėra susijęs su jos ištikimybe (kuri pabrėžiama visame tekste); juo labiau jis nesusijęs su jos išlaidumu: kalbama apie žinojimą, kaip moteris vedybiniuose santykiuose gali pati pasirodyti ir būti savo vyro pripažįstama malonumų objektu ir seksualine partnere. Kaip tik šitą klausimą nagrinėja Isomachas, pateikdamas jį kaip pamoką: vieną dieną jo žmona, norėdama jam patikti (kad pasirodytų esanti „skaistesnė“, negu iš tiesų yra, „rausvesniais“ skruostais ir „laibesniu liemeniu“), pasirodė įsispyrusi į aukštus sandalus ir visa nusigrimavusi baltalais ir skaistalais. Į šitą elgesį, kuriam jis nepritaria, Isomachas atsako dvigubu pamokymu.

Pirmasis – negatyvus; jame daugiausia kritikuojamas makiažas, kuris laikomas apgavyste. Toks klaidinimas gali apgauti svetimus, tačiau nesugebės sukelti iliuzijų vyrui, su kuriuo žmona gyvena ir kuris turi galimybę matyti ją besikeliančią iš lovos, suprakaitavusią, apsiašarojusią arba išeinančią iš vonios. Tačiau Isomachas ypač kritikuoja šitą jauką dėl to, kad jis pažeidžia pagrindinį santuokos principą. Ksenofontas tiesiogiai necituoja aforizmo, kuris bus randamas labai ilgai ir labai dažnai, ir, pasak kurio, vedybos yra daiktų, gyvenimo ir kūno bendrija (*koinōnia*), tačiau aišku, kad visame tekste jis žongliruoja šios trigubos bendrijos tema: tai daiktų bendrija, apie kurią kalbėdamas jis primena, kad kiekvienas turi pamiršti dalį, kurią atsinešė; tai gyvenimų bendrija,

* *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, VII, 27.
** Ten pat, X, 1–8.

kurios vienas iš tikslų – tėvonijos klestėjimas; ir galiausiai tai aiškiai pabrėžiama kūnų bendrija (*tōn sōmatōn koinōnēsantes*). Daiktų bendrija nepateisina apgaulės; ir vyras blogai elgtųsi su moterimi, jeigu jai leistų patikėti turtais, kurių jis neturi; visiškai taip pat jie neturi bandyti klaidinti vienas kito dėl savo kūnų – jis neturi raudylais teptis veido, o ji neturi skaistintis baltalais. Tokia tinkamos kūnų bendrijos kaina. Potraukis tarp sutuoktinių turi būti natūralus potraukis, toks, koks atsiranda tarp patino ir patelės, kaip ir kiekvienai gyvūnų rūšiai: „Dievai sukūrė arklius pačius gražiausius pasaulyje arkliams, galvijus – galvijams, avis – avims. Taip pat ir žmonėms (*anthrōpoi*) nėra nieko malonesnio už žmogaus kūną be jokio dirbtinumo“*. Natūralus potraukis turi būti sutuoktinių lytinių santykių ir jų sudaromos kūnų bendrijos principas. Isomacho *enkrateia* atsisako bet kokio dirbtinumo, kuriuo naudojamasi siekiant gausesnių troškimų ir malonumų.

Tačiau kyla klausimas: ar moteris gali likti geidžiamu objektu savo vyrui, ar ji gali būti tikra, kad jos vieną dieną neišstums kita – jaunesnė ir gražesnė? Žinoma, jauna Isomacho žmona klausinėja apie tai. Ką daryti, kad ne tik atrodytum, bet ir būtum graži ir išsaugotum savo grožį**? Nors mums gali pasirodyti keista, ir čia lemiamas vaidmuo teks namams ir namų valdymui. Pasak Isomacho, tikrąjį moters grožį visada pakankamai laiduoja jos namų rūpesčiai, jeigu ji juos gerai tvarko. Jis aiškina, kad, atlikdama užduotis, už kurias ji atsakinga, moteris neliks sėdėti ištižusi kaip vergė ir nedykinės kaip koketė. Ji stovės, ji prižiūrės, ji kontroliuos, ji eis iš kambario į kambarį tikrindama atliekamą darbą; stovėjimas, vaikščiojimas suteiks jos kūnui gerą laikyseną bei eiseną, kuri, graikų akimis, apibūdina laisvo individo grakštumą (toliau Isomachas parodys, kad vyras kareivio ir laisvo piliečio stiprybės įgauna aktyviai atlikdamas darbų vadovo pareigas***). Todėl namų šeimininkei naudinga minkyti tešlą, valyti ir tvarkyti drabužius arba antklodes****. Taip susiformuoja ir išsilaiko kūno grožis – valdančiojo pozicijos fizinė versija. Negana to, sutuoktinės drabužiai pasižymi švara ir elegancija, o

* *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, X, 7.
** Ten pat, X, 9.
*** Ten pat, X, 10.
**** Ten pat, X, 11.

tai ją išskiria iš tarnaičių. Galiausiai, lyginant su pastarosiomis, ji visada bus pranašesnė savo noru stengdamasi patikti, užuot kaip vergė buvusi priversta paklusti ir kęsti suvaržymus: atrodo, jog Ksenofontas čia nurodo principą, kurį iškelia kitur*, – kad malonumas, kuris įgyjamas jėga, yra daug mažiau malonus negu tas, kuris labai atkakliai siūlomas: tas, kurį žmona gali suteikti savo vyrui. Todėl dėl fizinio grožio, kuris neatsiejamas nuo jos privilegijuoto statuso ir laisvo noro patikti (*charizesthai*), namų šeimininkė visada bus pranašesnė už kitas šeimynos moteris.

Šiame tekste, kuris skirtas „vyriškam" menui valdyti namus – moterį, tarnus, tėvoniją, – neužsimenama apie seksualinę moters ištikimybę ir tai, kad jos vyras turi būti vienintelis lytinis partneris: tai būtinas principas, kuris turėtų būti aiškus savaime. Kalbant apie nuosaikų ir išmintingą vyro požiūrį, jis niekada neapibrėžiamas kaip visos seksualinės veiklos monopolija, kurią vyras suteiktų savo žmonai. Šios apgalvotos vedybinio gyvenimo praktikos esmė, kuri atrodo būtina gerai namų tvarkai, taikai, kuri turi ten viešpatauti, ir viskam, ko žmona galėtų pageidauti, užtikrinti, yra tai, kad, būdama teisėta žmona, ji galėtų išsaugoti tą garbingą vietą, kurią suteikė vedybos. Jai svarbiausia, kad nematytų, jog kita už ją labiau mylima, kad neatsitiktų taip, jog vieną dieną ji netektų savo statuso ir reikšmės, kad nebūtų kitos pakeista šalia vyro. Grėsmę santuokai sukelia ne malonumas, kurį vyrui pasitaiko patirti šen bei ten, o varžybos dėl užimamos vietos ir pirmenybės namuose, kurios gali kilti tarp žmonos ir kitų moterų. „Ištikimas" (*pistos*) vyras nėra tas, kuris manytų, kad vedybinis statusas liepia atsisakyti visokio seksualinio malonumo, patiriamo su kita, – tai vyras, kuris iki galo gerbia santuokos žmonai suteiktas privilegijas. Beje, būtent šito laukia Euripido tragedijose aprašomos „išduotos" žmonos. Medėja šaukia apie Jasono „neištikimybę": ją palikęs, jis vedė karališkosios giminės žmoną ir apsirūpins palikuonimis, kurie žemins ir vers tarnauti vaikus, kuriuos jis turėjo su Medėja**. Ir Kreusa verkia dėl to, jog įsivaizduoja esanti „išduota" Ksuto, nes turės gyventi „be vaikų" ir

---

* *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, I.

** *Euripidas.* Medėja, 465.

„vieniša tuščiame name“, o į namus kaip šeimininkas įžengs bevardis ir motinos neturintis kažkokios vergės sūnus. Bent jau taip ji verčiama manyti.

Šitą pranašumą, kurį geras vyras turi išsaugoti, žmonai suteikia vedybų aktas. Tačiau šis pranašumas nėra įgaunamas vieną kartą visiems laikams; jo negarantuoja joks vyro prisiimamas moralinis įsipareigojimas, o faktiškas nuopuolis gali įvykti ir be skyrybų. Kaip rodo Ksenofonto *Apie namų ūkį* ir Isomacho kalba, vyro išmintis – jo *enkrateia*, taip pat jo kaip šeimos galvos žinios – visada pasiruošusi pripažinti žmonos privilegijas. Žmona, norėdama tas privilegijas išsaugoti, turi kuo geriau atlikti savo vaidmenį namuose ir su juo susijusius darbus. Isomachas nežada savo žmonai nei „seksualinės ištikimybės“ tokia prasme, kokia mes tai suprantame, nei netgi to, kad ji niekada neturės bijoti kitai teikiamos pirmenybės. Tačiau jis garantuoja jai, kad jos kaip namų šeimininkės veikla, jos eisena ir jos laikysena suteiks jai daugiau žavesio negu tarnaičių žavesys; jis taip pat laiduoja, kad ji galės iki senatvės išsaugoti svarbiausią vietą namuose. Isomachas taip pat tarsi kviečia ją į dvikovą su savim pačiu dėl gero elgesio ir atsidavimo namų rūpesčiams; ir jei jai pavyks laimėti, tada nebereikės bijoti jokios varžovės, net jei ji būtų jauna. „Tačiau patį didžiausią malonumą tu pajusi, sako Isomachas savo žmonai, tada, kai, pasirodydama geresnė už mane, tu būsi iš manęs padariusi savo tarną – tada tu ne tiktai nebijosi, jog, bėgant metams, būsi mažiau vertinama namuose, bet būsi tikra, kad sendama savo vyro būsi laikoma vis vertingesne partnere, o vaikų – auklėtoja, ir tapsi vis labiau gerbiama namuose“*.

Šioje šeimyninio gyvenimo etikoje „ištikimybė“, rekomenduojama vyrui, visiškai nepanaši į seksualinį išskirtinumą, kurį vedybos primeta moteriai. Vyrui ji susijusi su sutuoktinės statuso, jos privilegijų ir jos pranašumo prieš kitas moteris pripažinimu. O tam tikras vyro ir moters elgesio abipusiškumas suvokiamas taip, kad vyro ištikimybė bus ne atsakas į gerą moters seksualinį elgesį, kuris visada savaime suprantamas, o į tai, kaip ji moka elgtis namuose ir jiems vadovauti. Taip, tai yra ne tik abipusiškumas, bet ir esminė asimetrija vienu metu, nes abiejų

* *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, VII, 41–42.

sutuoktinių elgesys, nors ir susijęs, negrindžiamas tais pačiais reikalavimais ir nepaklūsta tiems patiems principams. Vyro nuosaikumas kyla iš meno valdyti, meno valdyti save ir valdyti savo žmoną, kurią reikia kartu ir prižiūrėti, ir gerbti, nes savo vyro akivaizdoje ji yra paklusni namų šeimininkė.

3. Trys nuosaikumo politikos

Kiti IV ir III amžiaus pradžios tekstai taip pat plėtoja temą, kad santuoka iš vyro reikalauja bent jau kažkokio lytinio santūrumo. Ypač verta paminėti tris: fragmentą, kurį Platonas *Įstatymuose* skiria vedybų taisyklėms ir reikalavimams; Isokrato pasakojimą apie tai, kaip Nikoklis gyvena vedusio vyro gyvenimą; ir ekonomikos veikalą, kuris buvo priskirtas Aristoteliui ir kuris bent jau yra kilęs būtent iš aristoteliškos mokyklos. Šie tekstai labai skiriasi vienas nuo kito savo ketinimais: pirmasis pateikia idealiame mieste autoritarinę elgesio reguliavimo sistemą; antrasis apibūdina save ir kitus gerbiančio autokrato asmeninio gyvenimo stilių; trečiasis bando apibrėžti kiekvienam vyrui naudingus vadovavimo namams principus. Tačiau nė vienas kaip Ksenofonto *Apie namų ūkį* nekalba apie žemės savininkui būdingą gyvenimo būdą nei apie tėvonijos valdymo darbus, kuriuos jis turi atlikti kartu su savo žmona. Nepaisant tarpusavio skirtumų, atrodo, jog visi trys tekstai daug ryškiau negu Ksenofonto tekstas pabrėžia reikalavimą, artimą tam, kurį būtų galima pavadinti „dviguba seksualine monopolija"; atrodo, kad tokiu būdu norima ir vyrui, ir moteriai visą seksualinę veiklą lokalizuoti tik santuokiniame ryšyje: kaip ir žmona, vyras parodomas kaip apsieinantis be kitų moterų arba bent jau bandantis neieškoti malonumų su jomis. Taigi atsiranda tam tikros simetrijos reikalavimas ir tendencija apibrėžti vedybas ne tik kaip privilegijuotą, bet kaip galbūt išskirtinę morališkai priimtinų seksualinių santykių vietą. Tačiau, skaitant tuos tris tekstus, aišku, kad būtų klaidinga ten retrospektyviai matyti tokį „abipusės seksualinės ištikimybės" principą, kuris pasitarnaus kaip teisinė-moralinė armatūra vėlesnėms šeimyninės praktikos formoms. Visuose tuose tekstuose vyrui pateikiamas saikingumo reikalavimas ar

siūlymas, kad jis kaip seksualinę partnerę turėtų tik savo žmoną, iš tiesų nėra asmeninis įsipareigojimas, kurį jis pats sau prisiimtų. Tai politinis reguliavimas, kurį autoritariškai primeta platoniškieji įstatymai ir kurio – Isokrato ir Tariamojo Aristotelio veikaluose – vyras reikalauja iš paties savęs, apgalvotai ribodamas savo paties valdžią.

1. Iš tiesų *Įstatymuose* visos taisyklės – nurodymas vesti sulaukus reikiamo amžiaus (vyrams – tarp dvidešimt penkerių ir trisdešimt penkerių metų), užmegzti naują gyvybę geriausiomis sąlygomis ir nei vyrui, nei moteriai neturėti jokio ryšio su niekuo, išskyrus sutuoktinį, įgauna ne savanoriškos moralės, o prievartinės reglamentacijos formą; tiesa, kad daug kartų pabrėžiami keblumai leisti šios srities įstatymus* ir interesas, kad kai kurios priemonės įgautų reglamentuotą formą tik tokiu atveju, kai kyla netvarka ir didžioji individų dauguma nebesugeba būti nuosaikiki**. Šiaip ar taip, šios moralės principai visada yra tiesiogiai susiję su valstybės reikalais, o ne su vidiniais namų, šeimos ir vedybinio gyvenimo reikalavimais: reikia manyti, kad gera santuoka yra tokia, kuri naudinga miestui, ir miesto naudai vaikai turi būti „kiek įmanoma sveikesni ir geresni"***. Sąjungos, kurios iš pagarbos valstybei siektų, kad turtingi vestų turtingas****; pedantiška priežiūra, kuri tikrintų, ar jaunos šeimos gerai pasiruošusios atlikti giminės pratęsėjų funkciją*****; gerai parinktas baudžiamasis potvarkis, leidžiantis apvaisinti tik savo teisėtą žmoną, neturint jokio kito seksualinio ryšio, sulaukus amžiaus, tinkamo daugintis****** – visa tai, kas susiję su idealiam miestui būdingomis struktūromis, yra gana toli nuo savanoriškomis saikingumo paieškomis paremto nuosaikumo*******.

* Įstatymai, VI, 773 c ir e.

** Ten pat, VI, 785 a.

*** Ten pat, VI, 783 e; žr. IV, 721 a; 773 b.

**** Ten pat, VI, 773 a-e.

***** Ten pat, VI, 784 a-c.

****** Ten pat, VI, 784 d-e.

******* Reikia pažymėti, kad, peržengę amžiaus, kada galima turėti vaikų, ribą, „tie, kurie gyvens skaisčiai (*sōphronōn kai sōphronousa*) – bus apgaubti šlovės, tačiau kiti turės priešingą reputaciją ir bus veikiau niekinami" (VI, 784 e).

Tačiau reikia pabrėžti, kad Platonas nelabai pasitiki įstatymu, kai kalbama apie seksualinio elgesio sureguliavimą. Jis nemano, kad įstatymas turės pakankamą poveikį, jeigu, siekiant suvaldyti tokius prievartinius malonumus, nebus naudojami kiti būdai, o vien tik nurodymai ir bausmės*. Čia reikia efektyvesnių įtikinėjimo argumentų, ir Platonas išvardija tokius keturis. Tai visuomenės nuomonė: Platonas kalba apie tai, kas laikoma kraujomaiša – kaip gali būti, klausia jis, kad žmogus net nejaučia potraukio savo broliams ir seserims, sūnums ar dukterims, nors ir labai gražūs jie būtų? Ogi todėl, kad visada buvo sakoma, jog tie veiksmai yra „dievybės neapykantos objektas", ir niekas šiuo klausimu neturėjo galimybės išgirsti kalbant kitaip; taigi reikėtų, kad „vieningas viešasis balsas" visiems smerktiniems lytiniams aktams suteiktų tokį „religinį pobūdį"**. Tai taip pat šlovė: Platonas pateikia pavyzdį apie atletus, kurie, norėdami iškovoti pergalę žaidynėse, paklūsta griežto susilaikymo režimui, visą treniruočių laiką nesiartindami nei prie moters, nei prie berniuko: o juk pergalė prieš vidinius priešus, kokie yra malonumai – pati gražiausia, kokią tik galima laimėti prieš savo varžovus***. Tai ir žmogiškosios būtybės garbė. Platonas čia cituoja pavyzdį, kuris bus dažnai pateikiamas vėliau: kalbama apie gyvūnus, kurie gyvena bandomis, bet kiekvienas, gyvendamas tarpe kitų, visada laikosi „tyro gyvenimo būdo ir nesantykiauja". Kai ateina laikas daugintis, jie palieka bandą ir sudaro poras, kurios neišsiskiria. Reikia suprasti, kad šitos gyvūnų santuokos nėra parodomos kaip universalus gamtos principas, bet veikiau kaip iššūkis, kurį žmonės turėtų priimti: kaip šitos praktikos priminimas galėtų nesukelti noro pasirodyti „dorybingesniam už gyvulius"****? Galiausiai kalbama apie gėdą: retinant seksualinę veiklą, bus „susilpninama jos tironija"; be to, norint ją uždrausti, reikėtų, kad piliečiai „šiuos aktus apgaubtų paslaptimi" ir pradėtų laikyti „negarbingais", atsižvelgdami į „papročių sukurtą reikalavimą ir nerašytą įstatymą"*****.

* Įstatymai, VIII, 835 e.

** Ten pat, VIII, 838 a–838 e.

*** Ten pat, VIII, 840 a-c.

**** Ten pat, VIII, 840 d-e.

***** Ten pat, VIII, 841 a-b.

Platono teisėtvarka iš vyro ir iš moters reikalauja simetrijos, nes jie turi atlikti tam tikrą vaidmenį bendram tikslui pasiekti – kaip būsimųjų piliečių gimdytojai. Taigi jie visiškai tokiu pačiu būdu pavaldūs tiems patiems įstatymams, kurie jiems primeta tuos pačius apribojimus. Tačiau reikia gerai suprasti, kad šita simetrija jokiu būdu neapima „seksualinės ištikimybės", grindžiamos asmeniniais santykiais, kurie būtų būdingi santuokiniam ryšiui ir lemtų abipusį įsipareigojimą. Simetriją pagrindžia ne tiesioginis ir abipusis sutuoktinių ryšys, o juos abu valdantis elementas: principai ir įstatymai, kurie abiem taikomi vienodai. Tiesa, kad įstatymams jie turi paklusti savanoriškai, veikiami vidinio įsitikinimo; tačiau tai nesusiję su prisirišimu, kurį jie turėtų jausti vienas kitam: kalbama apie būtinybę paklusti įstatymui arba rūpestį dėl savęs, savo reputacijos, savo garbės. Šį paklusnumą lemia ne vieno individo ryšys su kitu, o santykiai su pačiu savimi ir su miestu, pasireiškiantys kaip pagarba, gėda, garbė ar šlovė.

Platonas numato dvi galimas savo siūlomo įstatymo, susijusio su „meilės pasirinkimu", formuluotes. Pagal pirmąją individui būtų uždrausta prisiliesti prie laisvos moters iš geros šeimos, kuri nėra jo žmona, turėti nesantuokinių vaikų ir, prieštaraujant gamtai, į kito vyro kūną išskirti „nevaisingą sėklą". Kita formuluotė kalba apie visišką vyriškos meilės uždraudimą, o už nesantuokinius ryšius numato bausti tik tada, jei klaida bus pastebėta „visų – vyrų ir moterų"*. Teisybė, kad dviguba būtinybė apriboti seksualinę veiklą santuokoje yra susijusi su miesto pusiausvyra, viešąja morale, gero giminės pratęsimo sąlygomis, o ne su abipusėmis pareigomis, atsirandančiomis dėl sutuoktinių tarpusavio ryšio.

2. Isokrato tekstas, kuris pateikiamas kaip Nikoklio kalba savo bendrapiliečiams, labai aiškiai susieja nuosaikumo ir vedybų vertinimus su politinės valdžios vykdymu. Šita kalba panaši į Isokrato kalbą Nikokliui praėjus nedaug laiko po to, kai pastarasis įgavo valdžią: tada

* Įstatymai, VIII, 841 c-d. Pažymėtina, kad bent jau pirmojoje įstatymo formuluotėje Platonas sako, jog vedusiam vyrui draudžiamos tik „laisvos" ir „geros kilmės" moterys. Bent jau taip supranta Dièsas. Robinas mano, jog šiuo tekstu buvo norėta pasakyti, kad šis įstatymas taikomas tik laisviems ir geros kilmės vyrams.

oratorius davė jaunuoliui patarimų apie asmeninį elgesį ir valdymą, kurie galėtų jam pasitarnauti kaip nuolatinis iždas, iš kurio galima semti iki gyvenimo pabaigos. Manoma, jog Nikoklio kalba buvo monarcho kreipimasis, aiškinantis tiems, kuriuos jis valdo, kaip jie turi su juo elgtis. Visa pirmoji teksto dalis skirta šiai valdžiai įteisinti: vardijami monarchijos privalumai, valdančiosios šeimos teisės, asmeninės valdovo savybės. Paaiškinimai turės apibrėžti paklusnumą ir prisirišimą, kurį piliečiai privalo rodyti savo valdovui: dėl savo asmeninių dorybių jis gali reikalauti iš savo valdinių atsidavimo. Taigi Nikoklis gana ilgai kalbės apie dorybes, kurias jis sau priskiria: teisingumą – *dikaiosunē*, kurį jis parodė finansų, baudžiamosios teisės srityje ir per išorinius gerus santykius, kuriuos jis sukūrė arba atstatė su kitais galingaisiais*; *sōphrosunē* – nuosaikumą, kuriuo jis išskirtinai laiko seksualinių malonumų valdymą. Šito saikingumo formas ir priežastis jis tiesiogiai sieja su valdovo pareigomis, kurias atlieka savo šalyje.

Motyvas, kurį jis nurodo paskiausiai, susijęs su palikuonimis ir būtinybe išlaikyti gryną giminę, kad būtų galima pažymėti kilniojo gimimą ir genealogijos, kylančios iki dievų, tęstinumą: „Aš neturėjau tokio požiūrio kaip daugelis karalių į pasaulin paleidžiamus vaikus; aš nemaniau, kad vieni turėtų gimti neaiškios kilmės, o kiti – kilmingi, kad turėčiau po savęs palikti vienus nesantuokinius, o kitus teisėtus vaikus; visi, mano nuomone, turėtų būti tos pačios prigimties ir sugebėti parodyti savo kilmę tiek iš tėvo, tiek ir iš motinos pusės: tarp mirtingųjų – iš mano tėvo Euagoro, tarp pusdievių – iš Ajako sūnų, tarp dievų – iš Dzeuso. Ir nė vienam iš mano palikuonių neturėtų būti atimtas tokios prigimties kilmingumas“**.

Kita priežastis Nikokliui būti nuosaikiam yra susijusi su valstybės ir namų valdymo tęstinumu ir homogeniškumu. Šitas tęstinumas yra apibrėžtas dviem būdais: pirmiausia remiantis principu, kad reikia gerbti visas sąjungas (*koinōniai*), kurias buvo galima sukurti su kitu žmogumi. Taigi Nikoklis nenori elgtis kaip tie vyrai, kurie gerbia kitus savo įsipareigojimus, tačiau nusikalsta žmonai, su kuria, beje, jie sudarė sąjungą visam gyvenimui (*koinōnia pantos tou biou*). Kadangi tikimasi,

* *Isokratas*. Nikoklis, 31–35.

** Ten pat, 42.

kad neteks patirti širdgėlos dėl žmonos, nereikia ir jos versti šito pajusti dėl vyro patiriamų malonumų. Valdovas, kuris trokšta būti teisingas, turi toks būti ir savo žmonai*. Taip pat yra tęstinumas ir tarsi izomorfiškumas tarp geros tvarkos, kuri turi vyrauti monarcho namuose, ir tos, kuri turi viešpatauti jo viešajame valdyme: „Geri valdovai turi dėti pastangas, kad valdytų santarvės dvasia ne tik valstybes, kurioms jie vadovauja, tačiau ir savo pačių namus ir gyvenamas tėvonijas, nes viskam reikia savivaldos ir teisingumo“*.

Ryšys tarp nuosaikumo ir valdžios, apie kurį Nikoklis kalba visame tekste, ypač aptariamas kaip pagrindinis ryšys tarp dominavimo kitiems ir dominavimo sau, remiantis bendruoju principu, kuris pateikiamas jau pirmojoje Nikokliui skirtoje kalboje: „Parodyk valdžią sau pačiam (*archē sautou*), kaip ją rodai kitiems, ir manyk, kad labiausiai karaliaus vertas elgesys yra nebūti jokio malonumo vergu ir vadovauti savo troškimams dar geriau, negu vadovauji savo tėvynainiams“***. Kalbą apie šią savivaldą kaip moralinę vadovavimo kitiems sąlygą Nikoklis pradeda pateikdamas įrodymą, kad jam pačiam būdinga ta savivalda: ne taip, kaip daro daugybė tironų, jis nepasinaudojo savo galia paimdamas kitų moteris ar vaikus; jis prisiminė, kaip vyrai prisirišę prie savo žmonų ir vaikų ir kiek kartų politinės krizės ir revoliucijos prasidėjo dėl tokio piktnaudžiavimo****. Taigi jis labiausiai rūpinosi išvengti panašių priekaištų: buvo galima konstatuoti, kad nuo tos dienos, kai jis užėmė aukščiausią valdžios postą, jis neturėjo fizinių santykių „su niekuo kitu, išskyrus savo žmoną“*****.

Tačiau Nikoklis turi daug pozityvesnių priežasčių būti nuosaikus. Pirmiausia jis nori parodyti pavyzdį savo bendrapiliečiams; žinoma, nereikia suprasti, kad jis reikalauja iš savo šalies gyventojų laikytis tokios pat seksualinės ištikimybės, kokios jis laikosi – jis tikrai nesiekia

* *Isokratas.* Nikoklis, 40.

** Ten pat, 41.

*** Ten pat, 29.

**** Ten pat, 36. Šia dažna tema žr. *Aristotelis.* Politika, V, 1 311 a-b. Beje, galima pažymėti, jog Isokratas kalba apie tautos atlaidumą valdovams, kurie mėgaujasi malonumais, kaip tik gali, tačiau vis dėlto moka vadovauti teisingai (Nikoklis, 37).

***** *Isokratas.* Nikoklis, 36.

sukurti universalios taisyklės; jo papročių kilnumas turi būti suprastas kaip bendras raginimas siekti dorybės ir modelis, nukreiptas prieš pasileidimą, kuris visada kenksmingas valstybei*. Šitas bendros analogijos tarp valdovo papročių ir tautos papročių principas buvo paminėtas Nikoklio kalboje: „Parodyk savo paties pusiausvyrą (*sōphrosunē*) kaip pavyzdį kitiems, prisimindamas, kad tautos papročiai (*ēthos*) panėšėja į to, kuris ją valdo. Tu turėsi savo karališkojo autoriteto vertės paliudijimą, kai padarysi išvadą, kad tavo valdiniai tapo labiau pasiturintys ir įgijo civilizuotesnius papročius (*euporōterous kai sōphronesterous gignomenous*) tavo veiklos (*epimeleia*) dėka“**. Tačiau Nikoklis nenori pasitenkinti padarydamas minią panašią į save patį; tuo pat metu jis nori akivaizdžiai išsiskirti iš kitų, iš elito, net iš tų, kurie yra patys dorybingiausi. Tai kartu yra ir pavyzdžio moralinė formulė (būti modeliu visiems, esant geresniam už geriausius), ir politinė konkurencijos dėl asmeninės valdžios tarp kilmingųjų formulė, ir išmintingos bei saikingos tironijos stabilaus krėslo principas (būti tautos akyse vertinamam kaip dorybingiausiam iš dorybingiausių). „Aš pastebėjau, kad daugelis vyrų yra savo poelgių šeimininkai, tačiau ir geriausi leidžiasi nugalimi potraukio, kurį jaučia berniukams ir moterims. Taigi aš norėjau parodyti, kad esu stiprus, o tai iš manęs reikalavo laimėti ne tik prieš minią, bet ir prieš tuos, kurie didžiuojasi savo dorybe“***.

Tačiau reikia suprasti, kad šitos dorybės, kuri funkcionuoja kaip pavyzdys ir pabrėžia pranašumą, politinė reikšmė neapsiriboja vien paprastu faktu, kad tai visų gerbtinas elgesys. Iš tiesų ji parodo valdiniams valdovo ryšio su pačiu savimi formą: tai svarbus politinis elementas, nes būtent tas santykis su savimi moduliuoja ir tvarko tai, kaip valdovas disponuoja kitiems turima valdžia. Taigi tas ryšys svarbus jam pačiam, spindesiui, su kuriuo jis pasireiškia, ir racionaliai armatūrai, kuri jį sutvirtina. Štai kodėl Nikoklis primena, kad jo *sōphrosunē* visų akyse buvo laikoma išbandymu, nes esant kai kurioms aplinkybėms ir sulaukus tam tikro amžiaus galbūt nesunku parodyti, kad gali būti teisingas ir apsieiti be pinigų ar be malonumų, tačiau kai valdžia pasiekiama pačioje

* *Isokratas*. Nikoklis, 37.

** Ten pat, 31.

*** Ten pat, 39.

jaunystėje, nuosaikumo parodymas yra tarsi kvalifikacinis išbandymas*. Beje, jis pabrėžia, kad jo dorybė yra ne tik prigimties, bet ir mąstymo (*logismos*) reikalas: taigi jis gerai elgsis** ne dėl atsitiktinumo ar aplinkybių, o savanoriškai ir nuolat.

Valdovo nuosaikumą, parodytą pačioje pavojingiausioje situacijoje, laiduoja nuolatinis mąstymas. Jis pasitarnauja sudarant tarsi paktą tarp valdančiojo ir valdomųjų: šie gali jam paklusti, jei jis yra valdovas sau pačiam. Iš valdinių galima reikalauti paklusnumo, jeigu jo laidas yra valdovo dorybė. Demonstruoti saikingą valdžią kitiems jis gali dėl susivaldymo, kurio reikalauja iš paties savęs. Fragmentas baigiasi tuo, kad Nikoklis, baigdamas kalbėti apie save patį, pateikia argumentą, skatinantį valdinius jam paklusti: „Aš plačiau kalbėjau apie save patį (...), kad nepalikčiau jums jokios dingsties iš širdies ir su uolumu nesilaikyti patarimų ir taisyklių, kurias aš jums pateiksiu"***. Valdovo santykis su pačiu savimi ir būdas, kuriuo jis tampa moraliniu subjektu, sudaro svarbią politinės struktūros dalį – jo santūrumas yra tos struktūros dalis ir prisideda prie jos tvirtumo. Valdovas taip pat turi praktikuoti askezę ir lavintis: „Tikrai nėra nė vieno atleto, kuriam būtinybė stiprinti savo kūną būtų toks pat svarbus reikalavimas kaip karaliui stiprinti savo sielą, nes apdovanojimai, kurie duodami žaidynėse, yra niekas, palyginti su tais, už kuriuos jūs, valdovai, kovojate kiekvieną dieną"****.

3. Yra žinoma, kokios problemos keliamos Aristoteliui priskirtoje *Ekonomikoje*. Tekstas, kurį sudaro I ir II knygos, apibendrintai vertinamas kaip „gerosios epochos" tekstas – arba jis buvo išleistas Aristotelio mokinio pagal jo užrašus, arba buvo vienos iš pačių pirmųjų peripatetikų kartos kūrinys. Šiaip ar taip, galima kuriam laikui palikti nuošalyje trečiąją dalį ar bent jau aiškiai daug vėlesnį lotynišką tekstą, kuris buvo laikomas šitos *Ekonomikos* trečiosios, „prarastosios", knygos „versija" ar „adaptacija". I knyga – tai apmąstymai apie ūkio valdymo

* *Isokratas.* Nikoklis, 45.

** Ten pat, 47.

*** Ten pat, 47.

**** *Nikokliui,* 11. Valdovo asmeninės dorybės tema kaip politinė problema nusipelno atskiro tyrimo.

meną (technē), tik daug trumpesni ir ne tokie turtingi kaip Ksenofonto tekstas: ji skirta „įsigijimo“ ir „vertės suteikimo“ (*ktēsasthai, chrēsasthai*)* elgesiui namuose apibrėžti. Remiantis anksčiau Aristotelio suformuluotu principu, tekstas pristatomas kaip menas valdyti – ir daugiau žmones negu daiktus. Reikia žinoti, kad *Ekonomikoje* daug didesnis dėmesys skiriamas žmonėms negu negyvų daiktų turėjimui**; todėl *Ekonomikos* veikalas svarbiausius duodamus nurodymus skiria valdymo, priežiūros ir kontrolės užduotims (ne taip kaip Ksenofonto tekstas, jis neskiria daug vietos žemės dirbimo technikai apibūdinti). Tai valdovo, kuris pirmiausia turi „rūpintis“ (*epimelein*) savo žmona, vadovas***.

Šiame tekste manipuliuojama beveik tomis pačiomis vertybėmis kaip ir Ksenofonto veikale: giriamas žemės ūkis, kuris, ne taip kaip amatininkų darbai, sugeba suformuoti „vyriškus“ individus, patvirtinamas jo prigimtinis pionieriškas ir kuriamasis pobūdis bei reikšmė miestui****. Tačiau daugelis elementų turi taip pat aristotelišką žymę – ypač dvigubas primygtinumas kalbant apie natūralų santuokinio ryšio įsišaknijimą ir jo formos specifiškumą žmonių visuomenėje.

Vyro ir moters sąjunga (*koinōnia*) autoriaus pristatoma kaip dalykas, kuris egzistuoja „natūraliai“ ir kurio pavyzdį galima rasti gyvulių gyvenime: „Jų sąjunga – tai atsakas į neišvengiamą būtinybę“*****. Tai nuolatinė Aristotelio tezė – tiek *Politikoje,* kur šita būtinybė tiesiogiai susieta su dauginimusi******, tiek ir *Nikomacho etikoje,* kur žmogus pristatomas kaip iš prigimties „visuomeniška būtybė“, kuriai skirta gyventi dviese*******. Tačiau, kalbėdamas apie šitą *koinōnia, Ekonomikos* autorius primena, kad ji turi savitų bruožų, kurių negali turėti gyvuliai: ne dėl to, kad gyvuliams nežinoma tokia sąjunga, kuri būtų

* *Tariamasis Aristotelis.* Ekonomika, I, 1, 1, 1 343 a.

** *Aristotelis.* Politika, I, 13, 125 q-b.

*** *Tariamasis Aristotelis.* Ekonomika, I, 3, 1, 1 343 b.

**** Ten pat, I, 2, 1–3, 1 343 a-b.

***** Ten pat, I, 3, 1, 1 343 b.

****** *Aristotelis.* Politika, I, 2, 1 252 a.

******* *Aristotelis.* Nikomacho etika, VII, 12, 7, 1 162 a.

daug toliau pažengusi už paprasčiausią santykiavimą dauginantis*, o todėl, kad žmogiško ryšio, kuris sieja vyrą ir moterį, tikslas, remiantis Aristoteliui svarbiu skirtumu, nėra susijęs tik su sąvoka „gyventi“, bet ir su sąvoka „gerai gyventi“ (*einai, eu einai*). Žmonėms poros egzistavimas padeda visam gyvenimui užsitikrinti abipusę pagalbą ir paramą; kalbant apie palikuonis, vaikai ne tik paprasčiausiai laiduoja rūšies išlikimą – jų susilaukti yra „tėvų interesas“, nes „rūpestis, kuris buvo skirtas silpnoms būtybėms, kai tėvai buvo kupini jėgų, atsimokės tada, kai tėvai bus seni ir silpni, o vaikai bus tapę stiprūs“**. Šitą papildymą, leidžiantį gyventi geriau, gamta numatė, kai kūrė vyrą ir moterį: „dvi lytis ji sukūrė“ numatydama bendrą gyvenimą. Vienos atstovas yra stiprus, antrąjį valdo baimė; vienas sveikas, jei juda, antrasis linkęs gyventi sėsliai; vienas parneša daiktus į namus, kitas prižiūri tai, kas ten yra; vienas maitina vaikus, kitas juos auklėja. Gamta tam tikra prasme suprogramavo šeimynos ekonomiką ir kiekvieno iš dviejų sutuoktinių vaidmenį, kurio jie turi laikytis. Remdamasis aristoteliškaisiais principais, autorius prideda tradicinio aprašymo schemą, kurios pavyzdį davė jau Ksenofontas.

Tuojau po šio natūralaus vienas kito papildymo analizės *Ekonomikos* autorius ima nagrinėti seksualinį elgesį. Jis pateikiamas trumpame elipsiniame fragmente, kurį verta pacituoti ištisai: „Svarbiausia pareiga yra nepadaryti jokios neteisybės: tada tau nereikės jos patirti pačiam. Kaip tik šito siekia bendroji moralė: nereikia, kad moteris turėtų patirti neteisybę, nes ji yra, kaip sako pitagoriečiai, prašytoja namuose – asmuo, pagrobtas iš savo šeimos. O neteisėtas kitų moterų lankymas (*thuraze sunousiai*) ir būtų vyro padaryta neteisybė“***. Nereikia labai nustebti, kad nieko nėra pasakyta apie moters elgesį, nes jai taisyklės žinomos, taip pat todėl, kad čia kalbama apie vadovą šeimininkui: svarstomas jo veikimo būdas. Taip pat galima pabrėžti, kad nieko nėra pasakyta – ne daugiau negu Ksenofonto – apie tai, koks turėtų būti vyro seksualinis elgesys su savo žmona vykdant vedybines pareigas arba kokios yra drovos taisyklės. Tačiau svarbiausia slypi kitur.

---

* *Tariamasis Aristotelis.* Ekonomika, I, 3, 1, 1 343 b.

** Taip pat, I, 3, 3, 1 343 b.

*** Taip pat, I, 4, 1, 1 344 a.

Pirmiausia galima pažymėti, kad tekstas seksualinius santykius labai aiškiai įtraukia į bendrą teisingumu pagrįstų vyro ir moters santykių plotmę. O kokie gi tie santykiai? Kokios turėtų būti jų formos? Nepaisant to, ką tekstas skelbia truputį anksčiau apie būtinybę gerai apibrėžti, kokio pobūdžio „santykiai" (*homilia*) turi jungti vyrą ir moterį, *Ekonomikoje* nieko nesakoma apie bendrąją formą ir principą. Kituose tekstuose, ypač *Nikomacho etikoje* ir *Politikoje,* Aristotelis į šitą klausimą atsako, analizuodamas politinę santuokinio ryšio prigimtį – t. y. ten pasireiškiantį valdžios tipą. Jo akimis, vyro ir moters ryšys tikrai yra nelygiateisiškas, nes vyro vaidmuo yra valdyti moterį (priešinga situacija, kuri gali susidaryti dėl daugelio priežasčių, „prieštarauja gamtai")*. Tačiau šita nelygybė turi būti rūpestingai išskirta iš trijų kitų nelygybių: tos, kuri skiria šeimininką nuo vergo (nes moteris yra laisva būtybė); tos, kuri skiria tėvą nuo vaikų (ir kuri suteikia karališko tipo valdžią); ir galiausiai tos, kuri mieste skiria valdančius piliečius nuo tų, kurie valdomi. Jei vyro valdžia moteriai yra silpnesnė, mažiau totali negu pirmaisiais dviem atvejais, tai vis dėlto ji nėra tik laikina kaip toji, kuri matoma siaurąja šio žodžio prasme „politiniuose" santykiuose – t. y. santykiuose tarp laisvų valstybės piliečių, nes pagal laisvą konstituciją piliečiai valdo ir yra valdomi pakaitomis, o vyras namuose visada turi būti viršesnis**. Tai laisvų būtybių nelygybė, tačiau neginčytina nelygybė, paremta prigimtiniais skirtumais. Šia prasme vyro ir moters ryšių politinė forma bus aristokratija: toks valdymas, kai visada valdo geriausias, bet kur kiekvienas gauna savo valdžios dalį, savo vaidmenį ir savo funkcijas proporcingai savo nuopelnams ir vertei. Kaip sakoma *Nikomacho etikoje*: „Vyro valdžia moteriai atrodo esanti aristokratiška – vyras valdo pagal nuopelnus (*kat'axian*), ir įprasta, kad toje srityje įsakinėtų vyras"; o tai lemia, kad kaip bet kuriame aristokratiškame valdyme jis suteikia savo žmonai dalį valdžios ten, kur ji kompetentinga (viską norėdamas daryti pats, vyras paverstų savo valdžią „oligarchija")***. Svarstant santykius su moterimi, taip pat iškyla ir teisingumo klausimas, kuris tiesiogiai susijęs su „politine" santuokinio ryšio prigimtimi.

* *Aristotelis.* Politika, I, 12, 1 259 b. Nikomacho etikoje, VIII, 10, 5, 1 161 a, Aristotelis iškelia epikūriečių moterų autoritetą.

** *Aristotelis.* Politika, I, 12, 1 259 b.

*** *Aristotelis.* Nikomacho etika, VII, 10, 1 152.

Tarp tėvo ir sūnaus, sako *Didžioji moralė,* negali būti teisingumo ryšio – bent jau iki to laiko, kol sūnus dar neįgavo nepriklausomybės, nes jis yra tik „savo tėvo dalis". Juo labiau negali būti klausimo apie teisingumą tarp šeimininko ir jo tarnų, nebent jis bus suprantamas kaip „vidinis, namų ir vien tik ekonominis" teisingumas. Su žmona viskas kitaip: be abejo, pastaroji yra ir visada bus mažiau vertinama už vyrą, ir teisingumas, kuris turi reguliuoti santykius tarp sutuoktinių, negali būti toks pat kaip reguliuojantis santykius tarp piliečių, tačiau dėl vyro ir moters tarpusavio panašumo jų santykiai turi būti „labai artimi politiniam teisingumui"*.

Šiame *Ekonomikos* fragmente, kur keliamas klausimas apie vyro seksualinį elgesį, atrodo, kad autorius nurodo į visai kitą teisingumą – primindamas pitagoriečių kalbas, autorius teikia reikšmę tam, kad moteris yra „tarsi prašytoja namuose ir iš šeimos pagrobtas asmuo". Tačiau, žiūrint iš šiek tiek arčiau, atrodo, kad šita nuoroda į prašytoją – ir apskritai į tai, kad žmona yra gimusi kitoje šeimoje ir savo vyro namuose ji nėra „namie" – nėra skirta santykių, kurie paprastai turėtų būti tarp vyro ir jo žmonos, tipui apibrėžti. Apie šiuos santykius, jų teigiamą formą ir nelygiateisišką teisingumą, kuris turi juos reguliuoti, buvo netiesiogiai užsiminta ankstesniame fragmente. Galima manyti, kad autorius, iškeldamas prašytojos figūrą, primena, kad žmona neturi vien dėl vedybų fakto reikalauti iš vyro seksualinės ištikimybės, tačiau yra kažkas, kas, jei moteris ištekėjusi, verčia vyrą tvardytis ir riboti savo santykius. Kalbama būtent apie poziciją silpnesniojo, kuris priklauso nuo vyro gerų norų – tokia ir yra prašytoja, pagrobta iš savo gimtųjų namų.

Remiantis *Ekonomikos* tekstu, nėra labai lengva patikslinti, kas tai yra neteisingi veiksmai. Tai yra *thuraze sunousiai* – „kitų lankymas". Žodis *sunousiai* gali apibūdinti seksualinę jungtį. Jis taip pat gali reikšti „prekybą", „ryšį". Jeigu šiuo atveju reikėtų suteikti žodžiui siauresnę reikšmę, tai reikštų, kad žmonos atžvilgiu yra neteisingi visi lytiniai aktai „už namų ribų": toks reikalavimas atrodytų mažai tikėtinas tekste, kuris gana artimas to laikotarpio moralei. Jeigu žodžiui *sunousiai* būtų

* *Aristotelis.* Didžioji moralė, I, 31, 18.

suteikiamas bendresnis – „ryšio“ – apibūdinimas, pasidarys aišku, kodėl čia kalbama apie neteisingumą valdant, nes valdžia kiekvienam turi būti suteikiama pagal jo vertę, nuopelnus ir statusą: nesantuokiniai ryšiai, gyvenimas susidėjus ir galbūt neteisėti vaikai – tai rimti pagarbos, kurią reikia rodyti žmonai, pažeidimai; šiaip ar taip, ten, kur seksualiniai vyro santykiai kelia grėsmę privilegijuotai žmonos padėčiai, aristokratiškai valdant šeimyną reikia įvesti būtiną ir svarbiausią teisingumą. Šitaip suprantama *Ekonomikos* formulės konkreti prasmė nėra labai nutolusi nuo to, ką leido suprasti Ksenofontas, kai Isomachas žadėjo savo žmonai, kad jei ji gerai elgsis, jis niekada nesikėsins į jos privilegijas ir jos statusą*. Beje, reikia pažymėti, kad tuoj po to plėtojamos temos yra labai artimos Ksenofontui: tai vyro atsakomybė už žmonos moralinį ugdymą ir papuošalų (*kosmēsis*), kaip melo ir apgavystės, kurių reikia vengti tarp sutuoktinių, kritika. Tačiau, jeigu Ksenofontas vyro nuosaikumą vertina kaip vyriškam ir išmintingam namų šeimininkui būdingą stilių, tai aristoteliškasis tekstas, atrodo, jį įrašo tarp daugybės skirtingų teisingumo formų, turinčių reguliuoti žmonių santykius visuomenėje.

Be abejo, sunku aiškiai pasakyti, kokį seksualinį elgesį vyrui, norinčiam gerai elgtis, leidžia ir draudžia *Ekonomikos* autorius. Tačiau atrodo, kad sutuoktinio nuosaikumas, nors ir labai būtų tiksli jo forma, neatsiranda iš asmeninių santykių tarp sutuoktinių ir nereikalauja iš vyro griežtos ištikimybės, kokios galima reikalauti iš žmonos. Esant nelygiam valdžios ir funkcijų pasiskirstymui, žmonai privilegiją turi suteikti vyras; ir savanoriško elgesio, paremto nauda ar išmintimi, dėka jis sugebės kaip tas, kuris moka vadovauti aristokratiškai, pripažinti tai, ką kiekvienas privalo. Vyro saikingumas taip pat yra jo turimos valdžios etika, tačiau šita etika nusakoma kaip viena iš teisingumo formų. Tai yra gana nelygiateisiškas ir formalus būdas vyro ir moters santykiams apibrėžti ir vietai, kurią šiuose santykiuose turėtų užimti jų dorybės, nustatyti. Nepamirškime, kad panašus būdas vertinti santuokinius ryšius niekuo nesiskiria nuo intensyvumo, kuris pripažįstamas draugiškuose santykiuose. *Nikomacho etika* jungia visus tuos elementus – teisingumą,

* Beje, reikia pažymėti, kad Isokratas kalbėjo apie rungtyniavimą, kurį gali išprovokuoti santykiai su namų tarnaitėmis. Tai išoriniai ryšiai, kurie tampa grėsmingi.

nelygiateisiškumą, dorybę, aristokratinę valdymo formą; per juos Aristotelis apibrėžia savitą vyro draugiškumo moteriai pobūdį. Ši sutuoktinio *philia* „yra tokia pati, kuri matoma valdant aristokratiškai... Ji atitinka dorybę: geriausias turi daugiau pranašumų, tačiau kiekvienas, beje, gauna tai, ko jis vertas. Toks yra teisingumo požymis“*. Toliau Aristotelis priduria: „Bandyti nustatyti, kaip vyras turi elgtis su žmona – tai stengtis išsiaiškinti, kaip laikomasi teisingumo taisyklių“**.

***

Taigi graikų klasikinės epochos filosofijoje randama vedybų moralės elementų, kurie, atrodo, reikalavo iš vieno ir iš kito sutuoktinio atsisakyti seksualinės veiklos už vedybinio ryšio ribų. Atrodo, jog išskirtinės santuokinės seksualinės praktikos taisyklė, kurią moteriai iš principo primetė jos statusas ir miesto bei šeimos įstatymai, kai kurių manymu, buvo visiškai taip pat taikytina ir vyrams; bent jau šito moko Ksenofonto *Apie namų ūkį* ir Tariamojo Aristotelio *Ekonomika* ir kai kurie Platono bei Isokrato tekstai. Šie keli tekstai atrodė gana pavieniai visuomenėje, kur nei įstatymai, nei papročiai nekėlė tokių reikalavimų. Tai tiesa. Tačiau neatrodo neįmanoma jų laikyti pirmu abipusiškos seksualinės ištikimybės etikos eskizu ar vedybinio gyvenimo kodifikavimu, kuriam krikščionybė suteiks universalią formą, įsakomąją reikšmę ir skirs visos institucinės sistemos paramą.

---

* *Aristotelis.* Nikomacho etika, VIII, 11, 4, 1 161 a.

** Ten pat, VIII, 12, 8, 1 162 a. Apie *philia* ryšius ir vedybas Aristotelio veikaluose žr. *J.-Cl. Fraisse.* Philia, la notion d'amitié sur la philosophie antique (Paryžius, 1974). Reikia pažymėti, kad Aristotelio *Politikoje* aprašomame idealiame mieste santykiai tarp vyro ir žmonos apibūdinami panašiai, kaip tai darė Platonas. Reikalavimas daugintis bus panaikinamas, kai tėvai taps pernelyg seni. „Likusius gyvenimo metus lytiniai santykiai bus turimi tik dėl akivaizdžių sveikatos ar analogiškų priežasčių. O „vyro santykius su kita moterimi arba žmonos su kitu vyru“ reikės laikyti garbę nuplėšiančiais (*mē kalon*) „visiškai ir be išimčių, tiek ilgai, kiek trunka santuoka ir kol sutuoktiniai vadinami vyru ir žmona“. Jei šita klaida bus padaryta „tuo laiku, kai gali būti užmegzta nauja gyvybė“, ji turės teisinius padarinius – atimiją, dėl lengvai suprantamų priežasčių (*Politika*, VIII, 16, 1 135 a–1 1336 b).

Tam yra keletas priežasčių. Išskyrus platoniškąjį miestą, kur tie patys įstatymai visiems galioja vienodai, nuosaikumas, kurio reikalaujama iš vyrų, neturi nei to pačio pagrindo, nei tos pačios formos, kurie primetami moteriai: jai pagrindas ir forma kyla tiesiogiai iš teisinės situacijos ir statutinės priklausomybės, pagal kurią ji yra vyro valdžioje; o jam, atvirkščiai, šie elementai priklauso nuo pasirinkimo, nuo noro suteikti savo gyvenimui tam tikrą formą. Tai tam tikra prasme stiliaus klausimas: vyras kviečiamas elgtis nuosaikiai, nes tai parodo savitvardą, kuria jis turi pasižymėti, ir saikingumą, kuriuo turėtų remtis jo valdžia kitiems. Šitai ir nulemia tą faktą, kad griežtumas pasireiškia, pasak Isokrato, kaip rafinuotumas, kurio pamokomoji reikšmė neįgauna universalaus principo formos, taip pat ir faktą, kad atsisakyti visų ryšių už santuokos ribų aiškiai neliepia nei Ksenofontas, nei netgi Tariamasis Aristotelis, o Isokratui tas atsisakymas įgauna veikiau žygdarbio, o ne galutinio įsipareigojimo formą.

Dar daugiau: ar paliepimas būtų simetriškas (kaip Platono), ar toks nebūtų, iš vyro reikalaujamas nuosaikumas nesiremia pačia ypatinga vedybinių saitų prigimtimi ir forma. Be abejo, būtų gerai, jei vyro, todėl, kad jis vedęs, seksualinė veikla būtų šiek tiek apribota ir jis laikytųsi šiokio tokio saiko. Tačiau šito reikalauja vedusio vyro padėtis, o ne požiūris į moterį: jis vedęs, nes to nori platoniškasis miestas; vedęs tokia forma, kurią nurodo miestas, kad duotų miestui piliečių, kurių jam reikia; jis vedęs ir dėl to privalo valdyti namus, kurie gerai tvarkomi turi klestėti ir kurių gera būklė visų akyse turėtų būti gero valdymo paveikslas ir garantija (Ksenofontas ir Isokratas); jis vedęs ir yra skatinamas vadovautis teisingumo taisyklėmis, atsižvelgdamas į vedyboms būdingą nelygiateisiškumą ir į moters prigimtį (Aristotelis). Nėra nieko, kas nesiderintų su asmeniniais jausmais, prisirišimu, švelnumu ir vienišumu. Tačiau reikia gerai suprasti, kad šitas *sōphrosunē* žmonos atžvilgiu niekada nėra privalomas ir nėra būtinas santykiuose, kurie jungia sutuoktinius kaip individus. Vyrui šito reikia dėl savęs paties, nes faktas būti vedusiam susijęs su pareigų ar reikalavimų žaismu, nuo kurio priklauso jo reputacija, turtas, santykiai su kitais, prestižas mieste, noras gyventi gražiai ir gerai.

Tada galima suprasti, kodėl vyro nuosaikumas ir moters dorybė gali būti laikomi dviem vienalaikiais reikalavimais, kurių kiekvienas

susidaro savitu būdu ir turi savitą formą santuokoje; o seksualinės praktikos kaip elemento – pagrindinio santuokos elemento – klausimas, galima sakyti, beveik nebus pateikiamas. Vėliau sutuoktinių seksualiniai santykiai, forma, kurią jie turi įgauti, leidžiami veiksmai, drova, kurią reikia gerbti, taip pat santykių, kuriuos jie rodo ir riboja, intensyvumas bus svarbus apmąstymų elementas; krikščionių ganytojiškuosiuose nuostatuose visas šitas seksualinis sutuoktinių gyvenimas bus labai detaliai kodifikuotas. Tiesa, dar anksčiau Plutarchas domėjosi ne tik seksualinių sutuoktinių santykių forma, bet ir jų emocine reikšme. Jis pabrėžė, kad partnerių tarpusavio prisirišimui būtinas abipusis malonumas. Šią naująją etiką apibūdins ne tik tai, kad vyras ir moteris paprasčiausiai turės apsiriboti tik vienu seksualiniu partneriu – sutuoktiniu; jų seksualinė veikla bus problematizuojama kaip pagrindinis, sprendžiamasis ir ypač delikatus jų asmeninių vedybinių santykių elementas. Nieko panašaus nėra IV amžiaus moralėje; beje, iš to nereikėtų spręsti, kad seksualiniai malonumai turėjo mažai reikšmės graikų vedybiniam gyvenimui ir geram poros sutarimui: tai bent jau yra kitas klausimas. Tačiau, norint suprasti seksualinio elgesio kaip moralinės problemos plėtojimą, reikėjo pabrėžti, kad dviejų sutuoktinių seksualinis elgesys graikų klasikinėje filosofijoje nebuvo analizuojamas remiantis jų asmeniniais santykiais. Tai, kas tarp jų vyko, turėjo reikšmės nuo to momento, kai buvo kalbama apie palikuonis. Dėl viso kito jų bendras seksualinis gyvenimas nebuvo apmąstymų ir nurodymų objektas: problematizavimo taškas buvo nuosaikumas, kuriuo reikėjo pasižymėti kiekvienam sutuoktiniui dėl jo lyčiai ir statusui būdingų priežasčių ir jam būdinga forma. Saikingumas nebuvo jų bendras reikalas, dėl kurio jie turėtų rūpintis vienas kitu. Dėl to tai nutolę nuo krikščionių ganytojiškųjų nuostatų, kur kiekvienas sutuoktinis turėjo atsakyti už kito skaistybę, neskatindamas jo kūniškai nuodėmei – begėdiškai viliodamas ar pernelyg skrupulingai atsisakydamas. Graikų klasikinės epochos moralistai būti nuosaikius skatino abu santuokos partnerius; tačiau kiekvienam jų šis nuosaikumas buvo kildinamas iš skirtingo santykio su savimi būdo. Moters dorybingumas buvo susietas su nuolankaus elgesio garantavimu, o vyro santūrumas kilo iš dominavimo ribojimo etikos.

IV SKYRIUS

EROTIKA

Problemiškas santykis
Berniuko garbė
Malonumo objektas

1. Problemiškas santykis

Mėgavimasis malonumais santykiaujant su berniukais graikų filosofijoje buvo nerimą kelianti tema. Tai paradoksalu visuomenėje, kurioje, kaip manoma, buvo „toleruojama“ tai, ką mes vadiname „homoseksualumu“. Tačiau galbūt nėra labai atsargu čia vartoti šiuos du terminus.

Iš tiesų homoseksualizmo sąvoka yra nelabai tinkama norint atskleisti patirtį, vertinimo formas ir skirstymo sistemą, kurios taip skiriasi nuo mūsiškų. Graikai meilės tai pačiai lyčiai ir meilės kitai lyčiai nesupriešino kaip dviejų skirtingų pasirinkimų, kaip dviejų radikaliai priešingų elgesio tipų. Skiriamosios linijos nenubrėžė tokios sienos. Tai, kas skyrė nuosaikų ir susivaldantį vyrą nuo to vyro, kuris atsiduodavo malonumams, žiūrint iš moralinio taško buvo daug svarbiau negu malonumų, kuriems atsiduodama su didesniu noru, skirstymas į kategorijas. Būti pasileidusiam – tai reiškė neatsispirti nei moterims, nei berniukams, ir antra nebuvo svarbiau negu pirma. Piešdamas tironiško žmogaus paveikslą – t. y. tokio, kuris leidžia „Eroto tironui įsiskverbti į savo sielą ir valdyti visus savo veiksmus“*, Platonas tai parodo dviem ekvivalentiškais aspektais, kur tokiu pat būdu pasireiškia svarbiausių reikalavimų nepaisymas ir vergavimas malonumams apskritai: „Jeigu jis susižavi kurtizane, kuri jam tik nauja ir nereikalinga pažintis, tai kaip jis vertins savo motiną, ilgametę draugę, kurią jam davė gamta? Ir jeigu meilė gražiam paaugliui gimė tik vakar ir ji visai nenaudinga, tai kaip jis elgsis su savo tėvu?“** Kai Alkibiadui buvo priekaištaujama dėl jo

---

* *Platonas.* Valstybė, IX, 573 d.

** Ten pat, IX, 574 b-c.

ištvirkavimo, į pirmą vietą buvo iškeliama ne šie du dalykai, o, kaip sakė Bionas Boristenietis, „tai, kad paauglystėje jis nuviliojo vyrus nuo jų žmonų, o jaunystėje – žmonas nuo jų vyrų“*.

Ir priešingai, siekiant parodyti vyro susilaikymą, buvo pabrėžiama – kaip Platonas pasakojo apie Isą Tarentietį**, kad jis taip pat gerai galėjo apsieiti be berniukų kaip ir be moterų. Pasak Ksenofonto, pranašumas, dėl kurio Kyras patarnauti ieškojo eunuchų, buvo jų nesugebėjimas kėsintis į moteris ir berniukus***. Taigi atrodė, jog šie du polinkiai tokie panašūs vienas į kitą, kad puikiausiai gali slypėti viename individe.

Ar graikai buvo biseksualūs? Jeigu tuo norima pasakyti, kad graikas galėjo pakaitomis mylėti berniuką ir mergaitę, kad vedęs vyras galėjo turėti savo *paidika*, kad buvo įprasta po savanoriško jaunystės polinkio „į berniukus“ vėliau labiau linkti prie moterų, – tai galima teigti, kad jie buvo „biseksualūs“. Tačiau, jei norima atkreipti dėmesį į tai, kaip jie mąstė apie šią dvigubą praktiką, reikia pažymėti, kad jie nepripažino dviejų „potraukio“ rūšių, dviejų skirtingų arba konkuruojančių „aistrų“, kurios dalintųsi vyrų sielą ar jų geismą. Apie jų „biseksualumą“ galima kalbėti kaip apie laisvą pasirinkimą tarp dviejų lyčių, tačiau šita galimybė jiems nebuvo susijusi su dvilype, ambivalentiška ir „biseksualia“ geismo struktūra. Jų akyse tai, kas lėmė, kad buvo galima geisti vyro ar moters, buvo visai vienodas žmogaus širdyje gamtos pasėtas geismas tiems, kurie „gražūs“ – nepriklausomai nuo jų lyties****.

Tiesa, Pausanijo kalboje***** randama dviejų meilių teorija, kurių antroji – dangiškasis Uranijas – nukreipta tik į berniukus. Tačiau čia meilė nėra skirstoma į heteroseksualinę ir homoseksualinę; Pausanijas skiriamąją liniją nubrėžia tarp „meilės, kurią jaučia žemesniosios rūšies vyrai“ – jos objektas yra ir moterys, ir berniukai, ji nukreipta tik į patį aktą (*to diaprattesthai*), kuris atliekamas atsitiktinai, – ir senesnės, kilnesnės ir išmintingesnės meilės, pririšančios prie to, kuris gali turėti daugiau tvirtumo ir išminties – ir čia, be abejo, gali būti kalbama tik

* *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, IV, 7, 49.

** *Platonas.* Įstatymai, VIII, 840 a.

*** *Ksenofontas.* Kyro ugdymas, VII, 5.

**** Apie tai žr. *K. J. Dover.* Graikų homoseksualumas, p. 86.

***** *Platonas.* Puota, 181, b-d.

apie vyriškąją lytį. Ksenofonto *Puota* puikiai parodo, kad pasirinkimas tarp mergaitės ir berniuko jokiu būdu nereiškia dviejų skirtingų tendencijų arba dviejų potraukio formų opozicijos. Kalijas surengia šventę visiškai jauno Autoliko, kurį jis įsimylėjęs, garbei; berniukas yra toks nepaprastai gražus, kad traukia visų aplinkinių žvilgsnius taip stipriai, kad „šviesa nušvinta naktį"; „nėra nė vieno, kurio sielos jis nežavėtų"*. Tarp pakviestųjų daugelis vedę arba susižadėję, kaip Nikeratas, kuris jaučia savo žmonai meilę, į kurią žmona jam atsako – kaip *Eros* ir *Anteros* žaidime, arba Kritobulas, kuris dar tokio amžiaus, kad būtų dėl jo dūsaujančių ir jo mylimų**; tačiau jis apdainuoja savo meilę Klinijui – berniukui, kurį pažino mokykloje. Komiškoje dvikovoje jis giria savo grožį dėl grožio varžydamasis su Sokratu; varžybų prizas – berniuko ir mergaitės bučinys. Vaikai priklauso Sirakūziečiui, juos abu išmokiusiam šokio, kurio grakštumas ir akrobatika sukelia visų susižavėjimą. Jis juos taip pat išmokė be žodžių vaidinti Dioniso ir Arianos meilės scenas. Ir svečiai, kurie ką tik girdėjo Sokratą sakant, kokia turėtų būti tikroji meilė berniukams, jaučiasi labai „sujaudinti" (*aneptoromenoi*) matydami „tokį gražų Dionisą" ir „iš tiesų žavingą Arianą", pasikeičiančius tikrais bučiniais; girdint jų tariamas priesaikas, galima spėti, kad jaunieji akrobatai yra „tikri įsimylėjėliai, kuriems galiausiai leidžiama tai, ko jie jau ilgai troško"***. Tiek įvairių meilės kurstymų visus stumia į malonumus: vieni *Puotos* pabaigoje ragina arklius, važiuodami ieškoti savo žmonų, o Kalijas ir Sokratas išvyksta pas gražųjį Autoliką. Toje puotoje, kur jie visi galėjo žavėtis ir mergaitės grožiu, ir berniukų žavesiu, įvairaus amžiaus vyrams sukilo didelis malonumų ar meilės geismas, ir vieni eina ieškoti jų pas moteris, kiti – pas jaunuolius.

Pirmenybė, teikiama berniukams ar mergaitėms, buvo lengvai atpažįstama kaip charakterio bruožas: vyrai galėjo būti skirstomi pagal malonumus, prie kurių jie labiau prisirišę****. Tai skonio reikalas, iš kurio buvo galima šaipytis, o ne tipologijos klausimas, nusakantis pačią individo prigimtį, jo geismo teisingumą arba natūralų polinkio teisėtumą.

* *Ksenofontas.* Puota, I, 9.

** Ten pat, II, 3.

*** Ten pat, IX, 5–6.

**** Žr. *Ksenofontas.* Anabasis, VII, 4, 7.

Nebuvo išskiriami du skirtingi geismai, glūdintys skirtinguose individuose arba kovojantys vienoje sieloje; veikiau buvo matomi du būdai malonumui patirti, iš kurių vienas labiau tiko kai kuriems individams arba tam tikrais gyvenimo momentais. Lytiniai santykiai su berniukais ar su moterimis nebuvo klasifikuojami į kategorijas, pagal kurias galėjo būti suskirstyti individai – vyrai, kuriems labiau patiko *paidika*, nebuvo „kitokie“ negu tie, kurie persekiojo moteris.

Norint apibrėžti reiškinių kompleksiškumą, toli gražu nepakanka sąvokų „toleravimas“ ir „netoleravimas“. Mylėti berniukus buvo „laisva“ praktika ta prasme, kad ją ne tik leido įstatymai (išskyrus ypatingas aplinkybes), bet ji buvo ir priimtina pažiūroms. Dar daugiau – ją tvirtai palaikė skirtingos institucijos (karinės ar pedagoginės). Ji turėjo religinį laidą – per apeigas ir šventes jos garbei buvo iškviečiamos galingos dievybės, kurios turėjo ją apsaugoti*. Galiausiai tai buvo vertinga kultūrinė praktika, apdainuojama įvairioje literatūroje, o jos puikumas parodomas apmąstymuose. Tačiau čia maišėsi labai skirtingi požiūriai: pernelyg lengvai prieinamų ar pernelyg susidomėjusių jaunuolių niekinimas; sumoteriškėjusių vyrų, iš kurių taip dažnai šaipėsi Aristotelis ir autoriai komikai**, nuvertinimas; tam tikro gėdingo elgesio atmetimas – antai kinedai, nepaisant jo drąsos ir atviros kalbos, Kaliklio akimis žiūrint, buvo įrodymas, kad ne visi malonumai gali būti geri ir garbingi***. Atrodo, kad šita praktika, nors priimtina, nors paplitusi, buvo skirtingai vertinama, ir ją veikė toks sudėtingas išaukštinimo ir nuvertinimo žaidimas, kad ją valdanti moralė sunkiai iššifruojama. Šitas sudėtingumas labai aiškiai suvokiamas; šitai galima suprasti iš kalbos fragmento, kuriame Pausanijas parodo, kaip jam sunku perprasti, ar Atėnuose tokia meilės forma garbinga ar gėdinga. Viena vertus, ji labai gerai priimama, negana to, labai vertinama: garbinamas jaunuolių elgesys, kuris bet kur kitur būtų teisiamas kaip kvailas arba

---

* Žr. *F. Buffière*. Eros adolescent, p. 90–91.

** Klistenas *Archaniečiuose* arba Agatonas Aristofano *Tesmoforijose*.

*** *Platonas*. Gorgijas, 494 e: „Sokratas: Argi pasileidusiųjų gyvenimas (*ho tōn kinaidōn bios*) nėra bjaurus, gėdingas ir niekingas? Ar tu išdrįsi pasakyti, kad tokie žmonės yra laimingi, jei jie turi visko, ko trokšta? – Kaliklis: Ar tau ne gėda, Sokratai, apie tai kalbėti?“

negarbingas – maldos, maldavimai, persekiojimai ir visos klaidingos priesaikos. Tačiau, kita vertus, regimas rūpestis, kuris skatina tėvus saugoti savo sūnus nuo intrigų arba reikalauti iš pedagogų, kad jie tam sukliudytų, o iš draugų laukiama priekaištavimų už tokių santykių praktikavimą*.

Linijinės ir paprastos schemos visiškai negali perteikti ypatingo dėmesio, kuris IV amžiuje buvo skiriamas berniukų meilei. Reikėtų pabandyti iš naujo peržiūrėti klausimą vartojant kitus terminus nei „homoseksualizmo toleravimas". Vertėtų ne aiškintis, kiek tai galėjo būti laisva senovės Graikijoje (tarsi būtų kalbama apie nekintamą patirtį, esančią aukščiau už laiko atžvilgiu kintančius represijos mechanizmus), o pateikti klausimą, kaip ir kokia forma tarp vyrų patirtas malonumas galėjo kelti problemą. Kaip tai vertinama, kokie būdingi klausimai galėjo būti iškelti ir kokiuose debatuose jie nagrinėjami; pagaliau kodėl, jei tai buvo paplitusi praktika, jei įstatymai niekaip jos nedraudė ir susitarimas dėl jos buvo visų pripažintas, ji buvo ypatingo moralinio rūpesčio – ypač intensyvaus moralinio rūpesčio – objektas, kuriam skirta tiek gausių, primygtinių ir skirtingų vertinimų, paliepimų, reikalavimų, taisyklių, patarimų ir pamokymų.

Kalbant labai schemiškai, galima pasakyti, jog šiandien mes linkę manyti, kad malonumų, kurie patiriami dviejų tos pačios lyties partnerių, praktika kyla iš potraukio, kurio struktūra ypatinga; tačiau mes pastebime, – jeigu esame „tolerantiški", – kad tai nėra priežastis juos versti paklusti kitokiai nei visiems bendra moralei, o juo labiau – teisėtvarkai. Mūsų svarstymų esmė yra geismo, nenukreipto į kitą lytį, savitumas; tuo pačiu metu mes tvirtiname, kad tokiam santykių tipui nereikėtų teikti jokios reikšmės nei ypatingo statuso. Atrodo, kad graikai tai vertino visai kitaip: jie manė, kad į geidžiamą žmogų – nesvarbu, berniuką ar mergaitę – nukreipiamas toks pat potraukis, tačiau kilnesnis geismas yra tas, kuris skiriamas gražesniam ir garbingesniam. Tačiau jie taip pat manė, kad šitas potraukis, atsiradęs tarp dviejų vyriškos lyties individų, turėtų skatinti ypatingą elgesį. Graikai visai neįsivaizdavo, jog vyras turi būti „kitokios" prigimties, kad galėtų mylėti vyrą, tačiau

* *Platonas.* Puota, 182 a–183 d.

tvirtino, kad tokių santykių dovanotiems malonumams reikia skirti kitą moralės formą negu toji, kurios reikalaujama kalbant apie meilę moteriai. Polinkis į tokio tipo santykiuose patiriamus malonumus nerodydavo keistos vyro prigimties, tačiau mėgavimasis jais reikalavo atskiro stilizavimo.

Neabejotina, kad vyriškoji meilė graikų kultūroje buvo audringų minčių, apmąstymų ir diskusijų apie formas, kurias ji turėtų įgauti, arba reikšmę, kurią būtų galima jai suteikti, objektas. Nepakaktų šioje diskurso veikloje įžvelgti tiktai greitą ir spontanišką laisvos praktikos, kuri tokiu būdu natūraliai pasireiškė, perteikimą, tarsi užtektų, kad elgesys nebūtų uždraustas, norint, kad jis taptų svarstymų sritimi arba teorinių ir moralinių susirūpinimų židiniu. Tačiau taip pat būtų neteisinga įtarti, kad šitais tekstais tik bandoma į garbingą pateisinimo rūbą įvilkti meilę, kurią buvo galima jausti berniukams: tai reikštų iš anksto įžvelgti nuobaudas ir nuvertinimą, kurie iš tiesų buvo įvesti daug vėliau. Veikiau reikėtų bandyti sužinoti, kaip ir kodėl ši praktika davė pradžią savitam sudėtingam doroviniam problematizavimui.

Labai nedaug mums išliko iš to, ką graikų filosofai parašė apie meilę apskritai, ir būtent apie šią meilę. Nuomonė, kurią galima susidaryti apie šiuos apmąstymus ir apie jų bendrą tematiką, gali būti tik gana miglota, nes išliko labai ribotas tekstų skaičius; beje, beveik visi jų susiję su sokratiškąja-platoniškąja tradicija, tačiau mums trūksta Diogeno Laertijo, Antisteno, Diogeno Kiniko, Aristotelio, Teofrasto, Zenono, Chrisipo arba Kratono paminėtų kūrinių. Vis dėlto Platono daugiau ar mažiau ironiškai cituojamos kalbos gali duoti tam tikrą supratimą apie tai, kokie klausimai iškilo šiuose apmąstymuose ir debatuose apie meilę.

1. Pirmiausia reikia pabrėžti, kad filosofiniai ir moraliniai graikų apmąstymai apie vyrų meilę neapima visų tarp vyrų galimų seksualinių santykių. Pagrindinis dėmesys sutelkiamas į „privilegijuotą" ryšį – problemų ir keblumų židinį, ypatingo rūpesčio objektą: tai santykiai, kurie egzistuoja tarp skirtingo amžiaus partnerių, tarp kurių dėl to yra tam tikras statusų skirtumas. Santykiai, kuriais domimasi, apie kuriuos diskutuojama ir klausinėjama – tai ne du brandaus amžiaus suaugusiuosius arba du bendraamžius berniūkščius siejantis ryšys, o santykiai,

susidarantys tarp dviejų vyrų (ir net nesvarbu, kad jie abu jauni ir visai panašaus amžiaus), kurie laikomi priklausantys dviem skirtingoms amžiaus klasėms ir iš kurių vienas, visai jaunas, dar galutinai nesusiformavo ir neįgijo savo galutinio statuso*. Būtent šis skirtumas ženklina ryšį, apie kurį svarsto filosofai ir moralistai. Iš šio tokio ypatingo dėmesio nereikia daryti skubotų išvadų nei apie graikų seksualinį elgesį, nei apie jų skonio ypatumus (net jei daug kultūros elementų rodo, kad visai jaunas vyras buvo apibūdintas ir pripažintas kaip didelę vertę turintis erotinis objektas). Tikrai nereikėtų įsivaizduoti, kad buvo praktikuojami tik vieno tipo santykiai – randama liudijimų apie vyrišką meilę, kuri nepaklūsta šiai schemai ir tarp partnerių nėra to „amžiaus skirtumo“. Taip pat būtų neteisinga manyti, kad tų kitokių formų santykių praktika buvo neigiamai vertinama ir sistemingai laikoma nesveika. Santykiai tarp jaunų berniukų buvo vertinami kaip visiškai natūralūs ir net kaip sudarantys jų būties dalį**. Antra vertus, buvo galima be priekaištų kalbėti apie gyvą meilę, kuri tęsiasi tarp dviejų vyrų jiems abiem seniai peržengus paauglystės slenkstį***. Be abejo, dėl priežasčių, kurios atsiskleis vėliau ir kurios susijusios su aktyvumo ir pasyvumo poliarumu, laikomu būtinu, santykiai tarp dviejų subrendusių vyrų galės būti dažnesniu kritikos arba ironijos objektu, nes įtarimai dėl pasyvumo, kuris visada blogai vertinamas, yra daug reikšmingesni kalbant apie suaugusįjį. Tačiau reikia gerai įsidėmėti – ir tai šiuo metu svarbu, – kad šitie santykiai, ar lengvai priimami, ar veikiau įtartini, nėra svarbus moralinio susirūpinimo ar teorinio susidomėjimo objektas. Nors jie

* Jeigu tekstai dažnai nurodo į šį metų ir statuso skirtumą, reikia pažymėti, kad nuorodos į tikrąjį partnerių amžių dažnai yra neaiškios (žr. *F. Buffière*, op. cit., p. 605–607). Maža to, galima rasti personažų, kurie vieniems atlieka įsimylėjusiojo vaidmenį, o kitiems – mylimojo: taip Kritobulas Ksenofonto *Puotoje* apdainuoja savo meilę Klinijui, kurį pažino mokykloje ir kuris kaip ir jis pats yra visai jaunas vyras (žr. apie šiuos du vaikinus ir jų labai nedidelį amžiaus skirtumą – *Platonas*. Eutidemas, 271 b).

** Platonas *Charmide* (153 c) aprašo jaunuolį, kurį visi seka žvilgsniu – ir suaugusieji, ir berniukai – „iki pačių mažiausiųjų“.

*** Ilgai buvo cituojamas pavyzdys apie Euripidą, kuris mylėjo Agatoną net šiam sulaukus jėgų žydėjimo. F. Buffière (op. cit., p. 613, pastaba 33) cituoja šia tema Ailiano papasakotą anekdotą (Įvairios istorijos, XIII, 5).

nėra nei ignoruojami, nei neegzistuojantys, tačiau nepriklauso aktyvaus ir intensyvaus problematizavimo sričiai. Dėmesys ir rūpestis sutelktas į santykius, kurie, kaip galima spėti, pagrįsti daugybe sandėrių – tai santykiai, galintys užsimegzti tarp vyresnio vyro, jau baigusio susiformuoti, kuris, kaip spėjama, socialiai, moraliai ir seksualiai yra aktyvus; ir jaunesnio, kuris dar neįgijęs savo galutinio statuso ir kuriam reikia pagalbos, patarimų ir paramos. Šitas pagrindinis jų santykių skirtumas darė juos tinkamus ir vertus apmąstymų. Dėl to toks ryšys buvo išaukštinamas, bet dėl to kildavo ir klausimų: buvo bandoma šio skirtumo ieškoti ten, kur jis aiškiai nepasireiškė. Tarkim, buvo mėgstama diskutuoti apie Achilo ir Patroklo santykius, siekiant sužinoti, kaip jie buvo pasiskirstę ir kuris iš jųdviejų vadovavo kitam (mat šiuo klausimu Homero tekstas buvo dviprasmiškas*). Vyrų tarpusavio ryšys kėlė teorinį ir moralinį susirūpinimą, kada jis pasižymėjo gana reikšmingu skirtumu ties slenksčiu, skiriančiu paauglį nuo vyro.

2. Neatrodo, kad tam išskirtiniam ryšiui suteikta privilegija būtų buvusi tik pedagoginiais rūpesčiais užsiimančių moralistų ar filosofų reikalas. Įprasta graikų meilę berniukams glaudžiai sieti su auklėjimo praktika ir filosofiniu mokymu. Šitam skatina Sokrato personažas, o ir nuolat antikoje pateikiami pavyzdžiai. Nors iš tiesų prie santykio tarp vyrų ir berniukų išaukštinimo ir išplėtojimo prisidėjo labai platus kontekstas. Filosofinių apmąstymų, kurių tema jis taps, ištakos slypi paplitusiose, pripažintose ir gana kompleksiškose socialinėse praktikose: atrodo, kad – ne taip kaip kiti seksualiniai santykiai arba bent jau labiau už juos – santykiai, siejantys vyrą ir berniuką, tarp kurių yra tam tikras amžiaus ir statuso skirtumas, buvo objektas tam tikro ritualizavimo, kuris jiems primetė daugelį taisyklių, suteikė formą, reikšmę ir atkreipė į juos dėmesį. Dar prieš atsižvelgiant į juos filosofiniuose apmąstymuose, šie santykiai jau buvo dingstis ištisam socialiniam žaidimui.

Apie juos susiformavo „meilinimosi" praktikos: be abejo, jos nebuvo tokios sudėtingas, kokios randamos kituose menuose mylėti –

* Homeras vieną apdovanojo kilme, kitą metais; vieną jėga, kitą protu (Iliada, XI, 786). Svarstymai apie tinkamą vaidmenį – *Platonas.* Puota, 180 a-b; *Aischinas.* Prieš Timarchą, 143.

pavyzdžiui, tuose, kurie bus išplėtoti viduramžiais. Tačiau jos taip pat buvo kitokios, palyginti su gerbtinu papročiu tinkama ir švelnia forma gauti jaunos mergaitės ranką. Jos apibrėžė visą visumą nustatytų ir tinkamų poelgių, taip sudarydamos kultūriškai ir morališkai perkrautą sritį. Šios praktikos, kurių realumą paliudijo K. J. Doveris* daugelyje dokumentų, apibrėžia abipusį abiejų partnerių elgesį ir gerbtinas strategijas, kurių abu partneriai turi laikytis, norėdami santykiams suteikti „gražią“, estetiškai ir morališkai tinkamą formą. Jos apibūdina *erasto* ir *eromono* vaidmenis. Vienas yra iniciatyvus – jis persekioja, o tai jam suteikia teises ir įsipareigojimus: jis turi parodyti savo aistrą, taip pat turi ją suvaldyti; jis turi dovanoti dovanas, teikti paslaugas; jis turi pasitarnauti mylimajam ir tai jam suteikia galimybę laukti tinkamos kompensacijos. Kitas, kuris yra mylimas ir kuriam meilinamasi, turi stengtis nebūti per lengvai prieinamas; jis taip pat turi vengti priimti pernelyg daug pagarbos ženklų, neteikti malonių vėjavaikiškai ir siekdamas naudos bei nejausdamas savo partnerio vertės; jis taip pat turi būti dėkingas už tai, ką jo mylimasis jam padarė. Taigi pati praktika jau gerai parodo, kad seksualinis ryšys tarp vyro ir berniuko „nekildavo pats savaime“, jį turėjo lydėti susitarimai, elgesio ir veikimo būdo taisyklės, ištisas vilkinimo ir gudrybių žaidimas, kuriuo siekiama nutolinti apmokėjimo dieną ir įvesti daugybę papildomų veiklų ir santykių. Tai reiškia, kad tokie santykiai, kurie buvo puikiai priimami, nebuvo „nereikšmingi“. Visas atsargumo priemones, kurių buvo imamasi, ir rodomą susidomėjimą laikyti tik įrodymu, kad šita meilė buvo laisva, – tai reiškia praleisti svarbiausią punktą, nematyti skirtumo tarp šio seksualinio elgesio ir visų kitų, dėl kurių beveik nebuvo rūpinamasi ir jaudinamasi, kaip jie turėtų plėtotis. Visi šie rūpesčiai akivaizdžiai rodo, kad malonumo ryšiai tarp vyrų ir berniukų visuomenėje jau sudarė tokį delikatų elementą ir neuralginį tašką, kad nebuvo galima numoti ranka į vienų ir kitų elgesį.

3. Tačiau tuojau pat galima pastebėti ryškų skirtumą, lyginant tai su visai kitu susidomėjimo ir svarstymų objektu – šeimyniniu gyvenimu. Mat, kalbant apie vyrus ir berniukus, mes susiduriame su bent jau iki tam tikros ribos „atviru“ žaidimu.

---

* *K. J. Dover.* Graikų homoseksualumas, p. 104–116.

Jis atviras „erdvėje". Ekonomikoje ir šeimynos mene buvo susiduriama su binarine erdvine struktūra, kurioje abiejų sutuoktinių vieta buvo rūpestingai išskiriama (laukai – vyrui, vidus – žmonai; vyrų patalpos ir moterų patalpos). Su berniuku veiksmas vyksta visiškai kitokioje, bendroje, erdvėje, bent jau pradedant nuo to laiko, kai vaikas sulaukia tam tikro amžiaus – tai gatvės erdvė ir susirinkimų vieta, kur yra keletas strategiškai svarbių taškų (pavyzdžiui, gimnasijas); tai erdvė, kur kiekvienas juda laisvai* ta prasme, kad berniuką reikia persekioti, jį medžioti, jo tykoti ten, pro kur jis gali eiti, jį užklupti jo esamoje vietoje; tai įsimylėjusiųjų ironiškų skundų tema, nes būtina bėgioti sportuojant, eiti su mylimuoju į medžioklę ir dusti darant pratimus, kuriems jie jau nebėra tinkami.

Tačiau šis žaidimas taip pat yra atviras, ir ypač dėl to yra atviras, kad berniukui negalima rodyti – jei tik jis nėra tarnas iš prigimties – jokios statutinės valdžios: jis turi laisvę pasirinkti, ką priimti ar atmesti, gali rinktis savo prioritetus ir spręsti. Norint gauti iš jo tai, su kuo jis turi teisę nesutikti, reikia sugebėti jį įtikinti; kas nori pasiekti jo palankumą, turi jo akyse laimėti prieš varžovus, jeigu tokių yra, ir tam tikslui parodyti savo autoritetą, savo gerąsias savybes arba dovanoti dovanas. Tačiau sprendimo teisė priklauso pačiam berniukui: dėl to net įsipareigojus niekada negalima būti tikram dėl pergalės. Kaip tik čia glūdi susidomėjimas. Niekas to geriau nepatvirtina, kaip gražus tirono Hierono nusiskundimas, kurį papasakoja Ksenofontas**. Buvimas tironu, aiškina jis, nepadaro malonių nei santykių su žmona, nei su berniuku, nes tironas gali žmoną imti tik iš žemesnės šeimos, taip prarasdamas visus pranašumus, kuriuos turėtų susisaistydamas su „turtingesne ir galingesne negu jis" šeima. Dėl despotiškos valdžios kyla kitų kliūčių su berniuku, o Hieronas įsimylėjęs Dailochą. Berniuko prielankumą Hieronas norėjo pasiekti draugiškai ir gera valia, o ne bandydamas jį „sužavėti jėga" – tam jis nejaučia didesnio troškimo nei „daryti blogį pačiam sau".

* Mokyklose ši laisvė buvo prižiūrima ir ribojama. Žr. tai, ką Aischinas primena *Prieš Timarchą*, kalbėdamas apie mokyklas ir atsargumo priemones, kurių turėjo imtis mokyklos vadovas (9–10). Apie susitikimo vietas, žr. F. Buffière, op. cit., p. 561.

** *Ksenofontas.* Hieronas, I.

Paimti kažką iš priešo prieš jo valią – tai pats didžiausias iš visų malonumų; tačiau švelniausios berniukų glamonės yra savanoriškos. Pavyzdžiui, koks malonumas „persimesti žvilgsniais su draugu, kuris jums atsimoka tuo pačiu! Koks šių klausimų žavesys! Kokie šie atsakymai nuostabūs! Net kivirčai ir vaidai kupini švelnumo ir patrauklumo. Tačiau pasinaudoti berniuku prieš jo valią – tai daugiau piratavimas negu meilė". Santuokoje seksualinių malonumų ir mėgavimosi jais problematizacija prasideda nuo statutinių santykių, kurie suteikia vyrui galią valdyti žmoną, kitus, tėvoniją, šeimyną. Pagrindinis klausimas yra šios valdžios saikingumas. Santykių su berniukais atveju malonumų etika turės pasitelkti delikačias strategijas, kurios, atkreipiant dėmesį į amžiaus skirtumą, turi atsižvelgti į kito laisvę, jo galimybę atsisakyti ir būtiną jo sutikimą.

4. Problematizuojant ryšį su paaugliu, svarbus yra laiko klausimas, tačiau jis pateikiamas savitai: priešingai negu dietetikoje, čia svarbus ne tinkamas akto laikas ir ne nuolatinis ryšio struktūros išlaikymas kaip ekonomikoje – veikiau iškyla keblus nepatikimo, greit prabėgančio laiko klausimas. Jis pasireiškia įvairiai: pirmiausia – kaip „ribų" problema: pradedant kokiu amžiumi berniukas turi būti laikomas pernelyg senu, kad būtų gerbtinas partneris meilės santykiuose? Kokio amžiaus sulaukus jam daugiau nedera prisiimti šio vaidmens, o įsimylėjėliui – jam primesti tą vaidmenį? Gerai žinoma vyriškų požymių kazuistika, turinti pažymėti slenkstį, tačiau jis yra toks neapčiuopiamas, kad iš tiesų turėtų būti labai dažnai peržengiamas, nors iš tų, kurie jį peržengia, dažnai šaipomasi. Kaip yra žinoma, ši lemtinga žymė buvo pirmoji barzda, ir buvo sakoma, kad ją nuskutantis skustuvas nupjaudavo ir meilės giją*. Būtinai reikia pažymėti, kad buvo peikiami ne tik berniukai, kurie sutikdavo atlikti vaidmenį, nederantį jų vyriškumui, tačiau ir vyrai, kurie lankydavo per senus berniukus**. Stoikai bus kritikuojami už tai, kad pernelyg ilgai išsaugo mylimuosius – iki dvidešimt aštuonerių metų, – tačiau jų pateikiamas argumentas, kuris tarsi papildo Pausanijo

* *Platonas.* Protagoras, 309 a.

** Žr. Ksenofonto *Anabasyje*, II, 6, 28 išdėstytą Menono kritiką.

argumentą *Puotoje* (jis palaikė nuomonę, kad, siekiant prisirišti tik prie vertę turinčių jaunuolių, įstatymas turėtų uždrausti santykius su pernelyg jaunais berniukais*), parodo, kad šita riba buvo ne tiek universali taisyklė, kiek debatų, leidžiančių gana skirtingus sprendimus, tema.

Šitas dėmesys paauglystei ir jos riboms, be abejo, buvo jautrumo jaunuoliškam kūnui, jo ypatingam grožiui ir įvairiems brendimo požymiams intensyvinimo veiksnys; paauglio išorė pasidarė labai svarbus kultūrinio vertinimo objektas. Graikai žinojo ir nepamiršo, kad vyriškas kūnas gali būti gražus ir praėjus daug laiko nuo pirmųjų jo žavesio apraiškų; klasikinis atitikimas idealui buvo labiau taikomas suaugusiojo kūnui, – ir Ksenofonto *Puotoje* primenama, kad buvo stengiamasi į Atėnų *thallophores* atrinkti gražiausius senius**. Tačiau seksualinėje moralėje kaip „geras" malonumo „objektas" yra nuolat siūlomas jaunuolio kūnas, pasižymintis savitu žavesiu. Būtų klaidinga manyti, kad jaunuolio bruožai buvo vertinami dėl jų artimumo moteriškam grožiui. Patys bruožai arba jų išsidėstymas turėjo besiformuojančio vyriškumo požymius ir garantijas: drąsa, ištvermė, įkarštis taip pat sudarė to grožio dalį. Labai gerai, kad pratimai, gimnastika, varžybos ir medžioklė juos stiprino bei laidavo, kad šitas grožis nenuvys ir nepasidarys moteriškas***. Moteriškas dviprasmiškumas, kuris vėliau (netgi antikoje) bus laikomas paauglio grožio sudedamąja dalimi arba netgi slapta priežastimi, klasikinėje epochoje veikiau buvo tai, ko berniukas turėjo saugotis ir nuo ko turėjo būti saugomas. Graikai turėjo ištisą berniuko kūno moralinę estetiką: ji kyla iš jo asmeninės vertės ir meilės, kuri jam reiškiama. Vyriškumo kaip fizinio ženklo turėtų ten nebūti, tačiau jis turi pasireikšti kaip išankstinė forma ir elgesio pažadas: reikia elgtis kaip vyrui juo dar netapus.

---

* *Platonas.* Puota, 181 d-e.

** *Ksenofontas.* Puota, IV, 17.

*** Apie tvirto ir glebaus berniuko supriešinimą žr. Platono *Fedrą*, 239 c-d, ir *Varžovus.* Apie vyriško berniuko erotinę vertę ir pomėgio moteriškesnei sandarai evoliuciją galbūt jau IV amžiuje kalba K. J. Doveris *Graikų homoseksualume*, p. 88–94. Tačiau principas, kad visiškai jauno berniuko žavesys yra susijęs su moteriškumu, taps būdinga tema daug vėliau.

Tačiau su šiuo jautrumu taip pat susijusios abejonės dėl tokių greitų pokyčių ir jų pabaigos artėjimo, dėl šito grožio laikinumo ir potraukio teisėtumo, baimė – dviguba baimė, kurią taip dažnai parodo įsimylėjėlis, matydamas, kaip jo mylimasis netenka savo grožio; ir mylimasis, matydamas, kad įsimylėjėlis nuo jo nusigręžia. Tada kyla klausimas apie morališkai būtino ir socialiai naudingo virsmo galimybę, apie meilės ryšio (kuriam lemta išnykti) tapimą draugystės ryšiu – *philia*. Pastarasis skiriasi nuo meilės ryšio, iš kurio jis kyla ir iš kurio labai linkima, kad jis gimtų. Jis yra ilgalaikis, jis neturi kitos ribos, kaip patį gyvenimą, ir jis panaikina erotinio vyro ir paauglio ryšio asimetriją. Tai viena iš dažnų moralinių apmąstymų apie tokius santykius temų. Tie santykiai turi nusikratyti savo nepatikimumo: nepatikimumo, kurį lemia partnerių nepastovumas ir berniuko augimas, dėl kurio jis praranda savo žavesį. Tai taip pat ir nurodymas, nes negerai mylėti berniuką, kuris pasiekė tam tikrą amžių, visiškai kaip ir jam negerai leistis mylimam. Šito nepatikimumo galima išvengti tik tada, jeigu jau meilės įkarštyje pradeda vystytis *philia* – draugystė. *Philia* – tai charakterio ir gyvenimo būdo panašumas, dalijimasis mintimis ir išgyvenimais, abipusis geranoriškumas*. Šitą draugystės be trūkumų gimimą ir darbą meilėje aprašo Ksenofontas, piešdamas portretą dviejų draugų, kurie stebi vienas kitą, bendrauja vienas su kitu, pasitiki vienas kitu, kartu džiaugiasi dėl sėkmių ir liūdi dėl nesėkmių ir vienas kitu rūpinasi: „Elgdamiesi taip, kad iki pat senatvės nenustoja branginti tarpusavio švelnumo ir juo džiaugtis“**.

5. Šitas santykių su berniukais klausimas įgauna bendrą apmąstymų apie meilę formą. Iš to nereikėtų daryti išvados, kad graikams Erotas galėjo egzistuoti tik tokiuose santykiuose ir kad juo nebūtų galima apibūdinti santykių su moterimi: Erotas gali jungti žmogiškąsias būtybes, nesvarbu, kad ir kokios lyties jos būtų, – galima matyti, kad Ksenofonto aprašytasis Nikeratas ir jo žmona buvo susieti *Eros* ir *Anteros*

---

* Apie *philia* apibrėžimą žr. *J.-Cl. Fraisse*, op. cit.

** *Ksenofontas.* Puota, VIII, 18. Visas Sokrato kalbos fragmentas (VIII, 13–18) pasižymi būdingu nerimu dėl vyriškosios meilės netvirtumo ir vaidmens, kurį čia turi atlikti draugystės pastovumas.

ryšiais*. Erotas nebūtinai yra „homoseksualus“ nei juo labiau netinkamas santuokai, o vedybinis ryšys skiriasi nuo santykių su berniukais ne tuo, kad jis būtų nesuderinamas su meilės jėga ir abipusiškumu. Skirtumas slypi kitur. Šeimyninė moralė, o dar tiksliau – vedusio vyro seksualinė etika, norėdama įsitvirtinti ir išdėstyti savo taisykles, nereikalauja Eroto tipo santykių egzistavimo (net jei labai tikėtina, kad toks ryšys dar sieja sutuoktinius). Ir priešingai, kai stengiamasi apibūdinti, kokie turi būti vyro ir berniuko santykiai, kad įgautų gražiausią ir tobuliausią formą, ar kalbama apie tai, kokiais malonumais gali mėgautis, praktikuodami tokius santykius, tada nuoroda į Erotą tampa būtina; jų santykių problematizavimas kyla iš „erotikos“. Vadinasi, pagrįsti dviejų sutuoktinių elgesio principus, apibrėžti taisykles ir nustatyti reikalaujamo nuosaikumo formas gali vedybų suteiktas statusas, *oikos* valdymas ir palikuonių išlaikymas. Ir atvirkščiai – elgesio reguliavimo principo tarp vyro ir berniuko, kurie yra abipusiškai nepriklausomi ir tarp kurių nėra institucinio prieštaravimo, o tik atviras žaidimas (su prioritetais, pasirinkimu, judėjimo laisvumu, neaiškia baigtimi), reikia reikalauti tik iš paties santykio, iš judėjimo, kuris juos stumia vieną prie kito, ir juos jungiančio ryšio prigimties. Taigi problematizavimas bus apmąstymų apie patį ryšį forma: vienu metu pateikiami teoriniai klausimai apie meilę ir nurodomas būdas mylėti.

Tačiau iš tiesų šitas menas mylėti skirtas dviem personažams. Žinoma, moteris ir jos elgesys nebuvo visiškai išbraukti iš apmąstymų apie ekonomiką; tačiau ji ten buvo tik kaip vyro papildomasis elementas; ji buvo pajungta išskirtinei valdžiai, ir jeigu buvo sveikintina gerbti jos privilegijas – tai tik tiek, kiek ji pasirodydavo to verta; buvo svarbu, kad šeimos galva liktų vadovu sau pačiam. Berniukas gali elgtis santūriai, ir tai būdinga tokiame amžiuje; jis gali atsisakyti (šių atsisakymų baiminamasi, tačiau jie gerbiami), gali ir sutikti (sutikimas laukiamas, tačiau dažnai įtartinas); meilužio atžvilgiu jis yra nepriklausomas centras. Ir erotikai teks plisti iš vieno centro į kitą tokiu elipsės būdu. Ekonomikoje ir dietetikoje savanoriškas vyro saikingumas buvo daugiausia grindžiamas ryšiu su savimi, o erotikoje žaidimas yra sudėtingesnis; jis

---

* *Ksenofontas.* Puota, VIII, 3.

reikalauja ir savęs, ir meilužio valdymo; prisideda tai, kad mylimasis taip pat gali sukurti dominavimo sau ryšį; galiausiai, esant apmąstytam pasirinkimui, šiame žaidime reikalaujama ryšio tarp abiejų partnerių saikingumo. Galima netgi paminėti tam tikrą polinkį suteikti privilegiją berniuko požiūriui; svarstomas daugiausia jo elgesys, ir jam siūlomos nuomonės, patarimai ir nurodymai: tarsi būtų labai svarbu sukurti mylimo objekto erotiką arba bent jau erotiką mylimo objekto, kuris turi formuotis kaip moralinio elgesio subjektas. Būtent tai parodoma Demostenui priskirtame tekste – pagiriamajame žodyje Epikratui.

2. Berniuko garbė

Palyginti su dviem didelėmis Platono ir Ksenofonto *Puotomis* bei *Fedru*, Tariamojo Demosteno *Eroticos* atrodo gana blankiai. Tai trafaretinė kalba – jaunuolio išaukštinimas ir kartu jam skirtas pamokymas: jau Ksenofonto *Puotoje* parodoma, kad tradicinė pagiriamojo žodžio funkcija buvo „suteikti jaunuoliui malonumą" ir „kartu jį išmokyti, koks jis turi būti"*. Taigi pagyrimas ir pamoka kartu. Tačiau iš banalių temų ir jų nagrinėjimo – tarsi kokio truputį prėsko platonizmo – galima išskirti keletą apmąstymų apie meilę ir „malonumų" klausimo pateikimo bendrų bruožų.

1. Rūpinimasis parodomas visame tekste. Jis pabrėžiamas žodynu, kuris nuolat nukreiptas į garbės ir gėdos žaidimą. Visoje kalboje pateikiamas klausimas apie *aischunē* – gėdą, kuri reiškia būti pažymėtam nešlovės, taip pat su ja susijusius jausmus; svarstoma, kas yra žema ir gėdinga (*aischron*), kas prieštarauja tam, kas gražu arba kartu gražu ir teisinga. Taip pat daug svarstoma apie tai, kas sukelia nepritarimą ir niekinimą (*oneidos, epitimē*), kas daro gėdą ar suteikia gerą reputaciją (*endoxos, entimos*). Tačiau nuo pat *Eroticos* pradžios Epikrato įsimylėjėliai pabrėžia, kad pagyrimai turi atnešti mylimajam garbę, o ne

---

* *Ksenofontas.* Puota, VIII, 12. Apie pagyrimo ir paliepimo ryšį taip pat žr. *Aristotelis.* Retorika, I, 9.

gėdą, kaip atsitinka tada, kai pagiriamuosius žodžius taria nediskretiški persekiotojai*. Jis nuolatos reiškia šitą susirūpinimą: svarbu, kad jaunuolis prisimintų, kad dėl jo prigimties ir statuso menkiausias neapdairumas, sprendžiant garbės problemas, rizikuoja jam užtraukti gėdą; kaip pavyzdį jam reikia prisiminti ir tuos, kurie, padedami vyriškumo, sugebėjo apsaugoti savo garbę savo santykių metu**. Jis turi pasistengti „nenuplėšti garbės nuo įgimtų savybių", neapvilti vilčių tų, kurie juo didžiuojasi***.

Taigi jauno vyro elgesys parodomas kaip ypač jautri sritis skirstant tai, kas gėdinga ir kas tinkama, kas suteikia garbę ir kas ją nuplėšia. Būtent tuo rūpinasi tie, kurie galvoja apie jaunus žmones, jiems rodomą meilę ir elgesį, kurio jie turi laikytis. Platono *Puotoje* Pausanijas, prisimindamas su berniukais susijusių tradicijų ir papročių skirtumus, nurodo, kas Elidėje, Spartoje, Tėbuose, Jonijoje, barbarų gentyse ir pagaliau Atėnuose laikoma „gėdinga" ar „gražu"****. Ir *Fedras* primena principą, kuriuo jaunuoliams būtina vadovautis tiek meilės reikaluose, tiek apskritai gyvenime: „Prie bjaurių dalykų šliejasi negarbė; o prie gražių – noras būti įvertintam: vieno ar kito nebuvimas kiekviename mieste ir kiekvienam asmeniui neleidžia užsiimti didele ir gražia veikla"*****. Tačiau reikia pabrėžti, kad tai nebuvo tik kelių reiklių moralistų problema. Jaunuolio elgesys, jo garbė ir nešlovė taip pat buvo socialinio smalsumo objektas; į jį buvo kreipiamas dėmesys, apie tai buvo kalbama, tai prisimenama: ir kai Aischinas norės užsipulti Timarchą, jo nekankins skrupulai, trukdantys suaršinti kalbas, kurios galėjo pasklisti prieš daugelį metų, kai jo pašnekovas dar buvo visai jaunas vyras******. Beje, *Eroticos* prabėgomis puikiai parodoma, kokių įtarimų ir susirūpinimo objektu aplinkiniams visai natūraliai buvo berniukas; jis stebimas, jo tykojama, aptariama jo elgsena ir jo ryšiai; jį

* *Demostenas.* Eroticos, 1.

** Ten pat, 5.

*** Ten pat, 53. Aristotelio *Retorika* (I, 9) parodo *kalon* ir *aischron* svarbą pagyrime.

**** *Platonas.* Puota, 182 a-d.

***** Ten pat, 178 d.

****** *Aischinas.* Prieš Timarchą, 39–73.

plaka pikti liežuviai; blogo linkinčios sielos pasiruošusios jį supeikti, jei jis pasirodo pasipūtęs ar kvailas ir pamaiva; tačiau jie dar greičiau jį sukritikuos, jeigu jis pasirodys pernelyg lengvai prieinamas*. Žinoma, negalima sau uždrausti manyti, kad kitose visuomenėse galėjo būti tokia jaunų merginų padėtis, kai moterims vedybų amžius buvo gerokai nutolintas, tad jų ikisantuokinis elgesys joms pačioms ir jų šeimai tapo svarbiu moraliniu ir socialiniu veiksniu.

2. Tačiau graikų berniuko garbės svarba nėra susijusi su jo būsimomis vedybomis kaip vėliau Europos mergaitės: ji daugiau siejama su jo statusu, būsima vieta mieste. Žinoma, yra tūkstančiai įrodymų, kad abejotinos reputacijos berniukai galėjo atlikti svarbiausias politines funkcijas; tačiau taip pat yra liudijimų, kad dėl šito jiems galėjo būti priekaištaujama – jei jau nekreipsime dėmesio į didelius teisinius padarinius, kuriuos galėjo sukelti koks nors netinkamas elgesys: tai puikiai parodo Timarcho afera. *Eroticos* autorius tai primena jaunajam Epikratui; dalis jo ateities, rangas, kurį jis galės turėti mieste, sprendžiama jau šiandien pagal jo garbingą ar negarbingą elgesį: miestas, jei tik jis nenori kreiptis į pirmus pasitaikiusius, mokės atsižvelgti į įgytą reputaciją**; ir tas, kuris nepaisys gero patarimo, visą gyvenimą bus baudžiamas dėl savo aklumo. Dar visai jaunam esant rūpintis savo elgesiu, o senstelėjus – jauniausiųjų garbe – tai du būtini dalykai.

Šis pereinamasis amžius, kai jaunuolis yra toks geidžiamas, o jo garbė tokia trapi, yra išbandymų laikotarpis – tai laikas, kai parodoma jaunuolio vertė ta prasme, kad tuo metu turi susiformuoti, išsilavinti ir būti apgalvota jos visuma. Keletas eilučių teksto pabaigoje gerai parodo, kad berniuko elgesys tuo gyvenimo periodu įgauna „testo“ pobūdį. Pagiriamojo žodžio autorius, pamokydamas Epikratą, jam primena, kad jis susidurs su prieštaravimu (*agōn*) ir kad diskusija reikš *dokimasie****: paminėtas žodis reiškia egzaminą, kurį išlaikę jauni vyrai priimami į efebus ar piliečiai į kai kurias magistratūras. Nuo jaunuolio moralinio elgesio priklauso jo svarba ir dėmesys, kurio jis vertas kitų

---

* *Demostenas.* Eroticos, 17–19.

** Ten pat, 55.

*** Ten pat, 5.

akyse; tai yra jo kvalifikacijos išbandymas. Tekstas, beje, apie tai aiškiai sako: „Aš manau [...], kad mūsų miestas tave paskirs vienos iš savo tarnybų valdytoju, ir kuo didesni tavo sugebėjimai, tuo greičiau jis nuspręs tave esant vertą svarbių postų ir tuo greičiau jis norės įsitikinti tavo gabumais"*.

3. Kuo tiksliai remiasi išbandymas? Ir į kokį elgesio tipą turi Epikratas atsižvelgti, norėdamas sužinoti, kas yra garbinga, o kas nešlovinga? Jis turi kreipti dėmesį į graikų auklėjimui gerai žinomus dalykus: kūno laikyseną (rūpestingai vengti *rhathumia* – suglebimo, kuris visada yra gėdingas ženklas), žvilgsnius (kuriuose galima pamatyti *aidōs* – drovą), kalbos manierą (ne tylėti, nors tai yra lengviausia, o mokėti maišyti rimtą kalbą su lengva), lankomų žmonių vertę.

Tačiau meilėje garbinga nuo gėdinga geriausiai padeda atskirti įsimylėjusiojo elgesys. Kalbant apie tai, reikia pirmiausia pažymėti, kad autorius – būtent todėl tekstas yra pagiriamasis žodis meilei ir tuo pat metu jaunuolio gyrimas – kritikuoja nuomonę, kuri sako, jog berniuko garbė – tai nuolatinis persekiotojų atstūmimas: be abejo, kai kurie įsimylėjėliai užtraukia nešlovę pačiam ryšiui (*lumainesthai tōi pragmati*)**; tačiau nereikia jų painioti su tais, kurie įrodo savo saikingumą. Tekstas nenubrėžia ribos tarp garbės tų, kurie atstumia pretendentus, ir tų, kurie juos priima. Būti persekiojamam įsimylėjėlių graikų jaunuoliui jokiu būdu nereiškė negarbės: tai veikiau buvo aiškus jo dorybių požymis. Dūsautojų skaičius galėjo būti teisėto pasididžiavimo, o kartais ir tuščio puikavimosi objektas. Tačiau priimti meilės ryšį, pradėti žaidimą (netgi jeigu nebuvo žaidžiama tiksliai taip, kaip siūlė įsimylėjėlis) jokiu būdu nebuvo laikoma gėda. Tas, kuris jį garbina, leidžia Epikratui suprasti, kad būti gražiam ir būti mylimam teikia dvigubą laimę (*eutuchia*)***: ir tuo reikia tinkamai naudotis (*orthōs chrēstai*). Tai dalykas, kurį tekstas primygtinai pabrėžia ir kuriuo jis pažymi tai, ką būtų galima vadinti „garbės klausimu": šie dalykai (*ta pragmata*) patys savaime ir apskritai nėra geri ar blogi – jie kinta priklausomai nuo

* *Demostenas.* Erotikcos, 53.

** Ten pat, 54.

*** Ten pat, 3.

tų, kurie juos praktikuoja (*para tous chrōmenous*)*. Jų moralinę vertę apibrėžia „naudojimas“ – pagal principą, kuris gana dažnai randamas suformuluotas kitur. Šiaip ar taip, šios sąvokos labai artimos *Puotos* sąvokoms: „Šiuose dalykuose nėra nieko absoliutaus; atskirai paimtas dalykas nėra nei gražus, nei bjaurus; gražų jį padaro jo įgyvendinimo grožis; bjaurų – įgyvendinimo bjaurumas“**.

Taigi, jei bandoma sužinoti, kaip tiksliai meilės ryšiuose veikia garbės pasidalijimas, reikia pripažinti, kad tekstas yra ypač elipsinis. Diskursas pateikia nurodymus, ką Epikratas turi daryti ar padarė savo kūnui lavinti ir drąsai ugdyti ar būtinoms filosofinėms žinioms gauti, bet nieko nesakoma apie tai, kas fiziniame ryšyje gali būti priimta ar atmesta. Aiškus vienas dalykas: neturi būti atsisakoma visko (jaunuolis „suteikia paslaugas“), tačiau nereikia visko ir priimti: „Iš nieko neatimamos tavo malonės, kai jos suderinamos su teisėtumu ir morale; tokių malonių, kurios reiškia gėdą, niekas net nemano tikėtis: kokią didelę laisvę tavo nuosaikumas suteikia tiems, kurie turi geriausių ketinimų, kokį didelį nusivylimą sukelia jis tiems, kurie nori įsismaginti“***. Nuosaikumas – *sōphrosunē*, kurio reikalaujama kaip vienos svarbiausių berniuko savybių, į fizinius kontaktus įveda diskriminaciją. Tačiau iš šio teksto negalima daryti išvados, kokių aktų ir veiksmų reikalautų atsisakyti garbė. Reikia pabrėžti, kad *Fedre*, kur, beje, tema plėtojama daug plačiau, netikslumas yra beveik toks pat. Abiejose pirmosiose kalbose apie galimybę paklusti tam, ką myli ir ko nemyli, bei garsiojoje pasakėčioje apie sielos pakinkymą į vežimą kartu su narčiu arkliu ir klusniu arkliu, Platonas parodo, kad pagrindinis yra „garbingos“ praktikos klausimas, o kalbant apie aktus vartojami pasakymai „įtikti“ arba „teikti malones“ (*charizesthai*), „atlikti dalyką“ (*diaprattesthai*), „gauti kuo daugiau malonumo iš mylimojo“, „gauti, ko nori“ (*peithesthai*), „pajusti malonumą“ (*apolauesthai*). Ar tokiam diskursui būdingas diskretiškumas? Be jokios abejonės, ir graikams būtų atrodę begėdiška iškilmingoje kalboje tiksliai įvardyti šiuos dalykus, apie kuriuos net polemikoje ar ginamojoje kalboje užsimenama tik iš tolo. Taip pat galima galvoti, kad

* *Demostenas.* Eroticos, 4.

** *Platonas.* Puota, 183 d; t. p. 181 a.

*** *Demostenas.* Eroticos, 20.

nebuvo būtina primygtinai kalbėti apie skirtumus, kurie buvo visiems žinomi: kiekvienas turėjo gerai žinoti, su kuo berniukui sutikti garbinga ar gėdinga. Tačiau taip pat galima priminti tai, kas pasirodė jau su dietetika ir ekonomika: moraliniai apmąstymai stengiasi ne kuo tiksliau apibrėžti kodeksus, kuriuos reikia gerbti, ir leidžiamų ir draudžiamų veiksmų sąrašą, o daug labiau yra linkę apibūdinti reikalaujamą požiūrį į save patį.

4. Iš tiesų tekstas puikiai parodo jei ne gerbtinas elgesio formas ir neperžengtinas fizines ribas, tai bent bent jau bendrąjį principą, kuris apibrėžia gyvenimo ir elgsenos būdą. Visas pagiriamasis žodis Epikratui nukreipia į agonistinį kontekstą, kur jaunuolio privalumai ir garbės spindesys turi laiduoti jo pranašumą. Pereikime prie iškilmingoje kalboje dažnų temų: žinoti, kad tas, kuriam skiriamas pagyrimas, vertas dar daugiau ir kad žodžiai gali būti mažiau gražūs negu tas, apie kurį jie sakomi*; arba, kad berniukas yra viršesnis už visus kitus savo fizinėmis ir moralinėmis savybėmis: jo grožis su niekuo nepalyginamas, tarsi „Fortūna", maišydama skirtingiausias ir labiausiai priešingas savybes, būtų norėjusi „duoti pavyzdį" visiems**; ne tik jo talentai, bet ir jo kalbėsena jį iškelia aukščiau už kitus***; iš visų dalykų, kur galima sužibėti, jis pasirinko kilniausią ir dėkingiausią****; jo siela pasiruošusi „ambicijų varžyboms"; ir jis nepasitenkina išsiskirdamas tik viena gera savybe – jis sujungia „visas savybes, kurias protingas žmogus galėtų įgyti"*****.

Tačiau Epikrato vertė neslypi vien tik gausybėje gerų savybių, kurios leidžia jam nutolti nuo visų varžovų ir įgauti savo tėvų šlovę******; ji slypi ir tame, kad tų, kurie prie jo artinasi, atžvilgiu jis visada išsaugo savo didelę vertę; nesileidžia, kad jam vadovautų nė vienas iš jų; visi nori jo artumo – žodis *sunētheia* reiškia bendrą gyvenimą apskritai ir

* *Demostenas.* Eroticos, 7, 33, 16.

** Ten pat, 8, 14.

*** Ten pat, 21.

**** Ten pat, 23, 25.

***** Ten pat, 30.

****** Ten pat, 31.

seksualinį ryšį*. Tačiau jis pranašesnis už juos tuo, jog įgauna jiems tokią įtaką, kad jie pajunta didelį malonumą vien dėl jam jaučiamo draugiškumo**. Nenusileisti, nepaklusti, išlikti stipriausiam, nugalėti persekiotojus ir įsimylėjėlius savo ištvermingumu, tvirtumu ir nuosaikumu (*sōphrosunē*) – štai kaip jaunuolis parodo savo vertę meilėje.

Ar reikia, remiantis šiais bendrais nurodymais, įsivaizduoti tikslų kodeksą, kuris būtų pagrįstas tokia artima graikams analogija tarp padėties socialinėje plotmėje (kur yra skirtumas tarp „pirmųjų" ir kitų, galingųjų, kurie įsakinėja, ir tų, kurie paklūsta, šeimininkų ir tarnų) ir seksualinių santykių formos (su valdančiųjų ir valdomųjų pozicijomis, aktyviais ir pasyviais vaidmenimis, vyro atliekamu ir jo partnerio patiriamu įsiskverbimu)? Sakyti, kad nereikia pasiduoti, leisti kitiems laimėti, nepripažinti žemesnės padėties, kuri reikštų būti apačioje – tai, žinoma, reiškia nepritarti tokiai seksualinei praktikai, kuri berniukui reikštų pažeminimą ir kur jis būtų nustumiamas į žemesniojo poziciją***.

Tačiau labai panašu, kad garbės ir išlaikyto pranašumo principas nukreiptas – išskyrus kai kuriuos tikslius nurodymus – į tam tikrą bendrą stilių: nereikėjo (ypač visuotinės nuomonės akyse), kad berniukas elgtųsi „pasyviai", leistųsi valdomas ir vadovaujamas, pasiduotų be kovos, taptų paslaugiu partneriu kito gašlumui patenkinti; kad jis tenkintų savo kaprizus, siūlytų savo kūną kam nori ir kaip nori dėl silpnumo, gašlumo ar siekdamas naudos. Būtent čia slypi berniukų, kurie priima pirmą pasitaikiusį, afišuojasi be skrupulų, eina iš rankų į rankas, kurie suteikia viską, dar pasiūlydami daugiau, negarbė. To Epikratas nedaro ir nedarys, nes jis rūpinasi apie jį susidaryta nuomone, rangu, kurį reikės jam išlaikyti, naudingais ryšiais, kurie gali nutrūkti.

5. Dar galima trumpai priminti vaidmenį, kurį *Eroticos* autorius šiame garbės saugojime ir pirmenybių dvikovoje, kurią jaunuolis turi patirti kaip ir kitus savo amžiaus išbandymus, skiria filosofijai. Šitoji

---

* *Demostenas.* Eroticos, 17.

** Ten pat, 17.

*** Apie svarbą nebūti valdomam ir nutylėjimus apie pasyviąją sodomiją ir felaciją homoseksualiniuose santykiuose žr. *K. J. Dover.* Graikų homoseksualumas, p. 125–134.

filosofija, kurios turinys nėra kitaip patikslintas, kaip tik nurodant sokratiškąją *epimeleia heautou* – „rūpinimosi savimi“ temą*, taip pat sokratiškąją būtinybę susieti žinias ir veiklą (*epistēmēmeletē*), – šitoji filosofija nepateikiama kaip principas gyventi kitokį gyvenimą ar atsisakyti visų malonumų. Tariamasis Demostenas ją vadina kitų išbandymų neišvengiamu papildymu: „Pasakyk, jog yra visiškai kvaila lenktyniauti ir norėti ištverti daugelį išbandymų, kad tavo laimėjimas būtų dar didesnis, kad įgytumei fizinę stiprybę ir kitus panašius pranašumus... ir neieškoti būdų patobulinti tam, kas vadovauja visam kitam“**. Filosofija gali parodyti, kaip tapti „stipresniam už save patį“, ir, tokiu tapus, ji tarsi tarp kitko duoda galimybę laimėti prieš kitus. Ji pati yra valdymo principas, nes tik ji viena gali vadovauti minčiai: „Žmogiškuose reikaluose mintis vadovauja viskam, o filosofija savo ruožtu gali ją nukreipti ir ją lavinti“***. Tad filosofija yra labai reikalinga jauno žmogaus išminčiai: ne dėl to, kad jį nukreiptų į kitokį gyvenimo būdą, bet tam, kad leistų jam valdyti save ir įveikti kitus sunkiame išbandymų, kuriuos reikia nugalėti, ir garbės, kurią reikia išsaugoti, žaidime.

Matome, kad visas šitas *Eroticos* sukasi apie šio dvigubo pranašumo – savo ir kitų atžvilgiu – problemą tuo sunkiu metu, kai berniuko jaunystė ir grožis pritraukia šitiek vyrų, kurie bando jį „nugalėti“. Dietetikoje ypač svarbus buvo savęs valdymo ir pražūtingos akto prievartos klausimas; ekonomikoje iškilo savivaldos, kurią reikia turėti valdant moterį, klausimas. Čia, kai erotika prisiima berniuko požiūrį, problema yra sužinoti, kaip jis galės save valdyti nepaklusdamas kitiems. Savo paties galiai reikia suteikti ne matą, o tik geriausią būdą save įvertinti pagal kitų galią, kartu užsitikrinant savęs valdymą. Taip trumpas pasakojimas, esantis kalbos viduryje, įgauna simbolinę vertę. Kalbama apie paprastą dalyką: atpasakojamos vežimų lenktynės. Tačiau papasakota maža sportinė drama turi tiesioginį ryšį su viešu jaunuolio elgesio išbandymu, kurį jis patiria vejamas persekiotojų; čia matomas Epikratas, vairuojantis savo kinkinį (panašu į fragmentą iš *Fedro*); jis jau beveik pralaimi, jo vežimas, atrodo, tuoj bus sudaužytas priešininko vežimo;

* *Demostenas.* Eroticos, 39–43.
** Ten pat, 38.
*** Ten pat, 37.

minia, nepaisydama mėgavimosi, kurį ji paprastai jaučia įvykus nelaimingam atsitikimui, aistringai palaiko herojų, o jis, „dar stipresnis negu jo vežimas, sugeba laimėti prieš patį stipriausią iš varžovų“*.

Šitoji proza apie Epikratą jokiu būdu nėra viena iš aukščiausių graikų apmąstymų apie meilę formų. Tačiau net savo banalumu ji puikiai parodo keletą svarbių aspektų, kurie sudaro „graikų problemą dėl berniukų“. Jaunuolis – nuo išėjimo iš vaikystės iki to laiko, kai jis įgyja vyro statusą – graikų moralei ir minčiai yra delikatus ir sunkus elementas. Jam priklausanti jaunystė ir grožis (kuriam, manoma, kiekvienas žmogus jautrus iš prigimties), ir jo būsimas statusas (kuriam jis turi ruoštis aplinkinių padedamas ir jiems laiduojant) formuoja „strateginį“ punktą, aplink kurį vyksta sudėtingas žaidimas; jo garbė, kuri iš dalies priklauso nuo jo naudojimosi savo kūnu ir kuri taip pat daugiau ar mažiau nulems jo būsimą reputaciją ir vaidmenį, yra svarbus veiksnys. Jis susiduria su išbandymu, kurį reikia priimti ir įveikti: kitiems tai kelia nerimą ir rūpestį. Pačioje savo Epikratui skirtos panegirikos pabaigoje autorius primena, kad berniuko gyvenimas, jo *bios* turi būti „bendras“ kūrinys. Ir tarsi būtų kalbama apie meno kūrinį, kurį reikia tobulinti, jis kviečia visus, kurie pažįsta Epikratą, suteikti šitai būsimai figūrai „kuo daugiau žavesio“.

Vėliau, europietiškoje kultūroje, privilegijuotu rūpesčio objektu taps jauna mergaitė arba ištekėjusi moteris ir jų elgesys, dorybė, grožis ir jausmai; naujasis menas joms meilintis, daugiausia romantiška literatūra, reikli ir atidi moralė, nukreipta į jų kūno nepaperkamumą ir santuokinių įsipareigojimų tvirtumą – visa tai sutelks aplink jas smalsumą ir geismus. Nors moters padėtis šeimoje ar visuomenėje ir liks žemesnė, vis tiek bus akcentuojama ir keliama moters „problema“. Jos prigimtis, jos elgesys, jausmai, kuriuos ji sukelia ar jaučia, leidžiami ir draudžiami ryšiai, kuriuos ji gali turėti, taps apmąstymų, išmanymo, analizės, nurodymų temomis. Klasikinėje Graikijoje, atrodo, priešingai, daugiausia klausimų buvo pateikiama apie berniuką, jo trapų grožį, kūno garbę, išmintį ir būtiną mokymą. Istorinis savitumas yra ne tai, kad graikai

* *Demostenas.* Eroticos, 29–30.

patirdavo malonumą su berniukais, ir netgi ne tai, kad jie šį malonumą laikė teisėtu. Savitumas yra tai, kad šito malonumo priėmimas nebuvo paprastas ir jis pradėjo ištisą kultūrinę plėtotę. Kalbant schemiškai, reikia suprasti ne tai, kodėl graikai turėjo polinkį į berniukus, bet kodėl jie sukūrė „pederastiją“: t. y. kodėl jie parengė tam polinkiui skirtą meilinimosi praktiką, moralinius apmąstymus ir, kaip paaiškės, praktikavo filosofinį asketizmą.

3. Malonumo objektas

Norint suprasti, kokiu būdu mėgavimasis *aphrodisia* yra problematizuojamas apmąstymuose apie meilę berniukams, reikia prisiminti principą, kuris, be abejo, nėra būdingas tik graikų kultūrai, tačiau kuris įgavo didelę svarbą ir turėjo sprendžiamąją galią moraliniams vertinimams. Kalbama apie izomorfizmo tarp seksualinio ryšio ir socialinio santykio principą. Iš to reikia suprasti, kad seksualinis ryšys – visada apmąstomas per įsiskverbimo aktą-modelį ir poliariškumą, kuris supriešina aktyvumą ir pasyvumą, – yra suprantamas kaip ryšys tarp aukštesniojo ir žemesniojo, valdančiojo ir valdomojo, liepiančiojo paklusti ir paklūstančiojo, nugalėtojo ir nugalėto. Malonumo praktikos apmąstomos naudojant tas pačias kategorijas kaip apmąstant socialines varžybas ir hierarchijas: susiduriama su agonistinės struktūros, opozicijų ir diferenciacijos, atitinkamiems partnerių vaidmenims suteiktų reikšmių analogija. Iš to galima suprasti, kad seksualiniame elgesyje yra vaidmuo, kuris iš esmės garbingas ir tikrai turi teisę būti išaukštinamas: tas, kuris leidžia būti aktyviam, dominuoti, įsiskverbti ir taip parodyti savo pranašumą.

Iš čia kyla daugelis padarinių, susijusių su padėtimi tų, kurie turi būti šios veiklos pasyviais partneriais. Savaime aišku, vergai priklauso šeimininkui: jų statusas juos padaro seksualiniais objektais, apie kuriuos nėra ko svarstyti; atsitikdavo net taip, kad būdavo stebimasi, kad tas pats įstatymas draudžia prievartauti vergus ir vaikus. Norėdamas paaiškinti šią keistenybę, Aischinas teigia, kad uždraudžiant naudoti prievartą net vergams buvo norima parodyti, koks tai yra baisus dalykas, kai

jis nukreipiamas į geros kilmės vaikus. Moters pasyvumas puikiai rodo jos prigimtinę ir sąlyginę žemesnę padėtį, tačiau jos elgesiu nėra piktinamasi, nes jis atitinka būtent tai, ko norėjo gamta, ir tai, ko reikalauja statusas. Ir priešingai: tai, kuo laisvo vyro – ir tuo labiau vyro, kuris dėl savo prigimties, turto, autoriteto užima ar turėtų užimti pirmuosius rangus tarp kitų – seksualinis elgesys galėjo jam primesti žemesniojo požymius: paklusimą kito valdžiai, sutikimą tarnauti, gali būti vertinama tik kaip gėdinga. Dar didesnė gėda, jei vyras tampa objektu, pataikaujančiu kito malonumui.

Taigi tokiais principais reguliuojamame vertybių žaidime berniuko – laisvos prigimties berniuko – padėtis yra sudėtinga. Žinoma, jis dar užima „žemesniojo" padėtį ta prasme, kad nesinaudoja teisėmis ir galiomis, kuriomis naudosis įgavęs savo statusą. Tačiau jo vietos negalima sulyginti nei su vergo, nei su moters vieta. Tai pasireiškia jau šeimynos ir šeimos atžvilgiu. Tai aiškiai pasakoma Aristotelio fragmente *Politikoje*. Analizuodamas valdžios santykius ir šeimai būdingas valdymo formas, Aristotelis apibrėžia vergo, žmonos ir vaiko (vyriškos lyties) padėtį šeimos galvos atžvilgiu. Valdyti vergus, sako Aristotelis, tai nereiškia valdyti laisvus žmones; valdyti savo žmoną – reiškia turėti „politinę" valdžią, kur santykiai pasižymi nuolatine nelygybe, o vaikų valdymas gali būti pavadintas „karališkuoju", nes jis grindžiamas „švelnumu ir amžiaus skirtumu"*. Iš tiesų vergui trūksta laisvės; moteris ją tikrai turi, tačiau laisvė jai neatlieka sprendžiamosios funkcijos. Berniukas dar nėra pasiekęs visiškos brandos. Moterims moralinis išsilavinimas yra svarbus, nes jos sudaro pusę laisvųjų gyventojų, o vyriškos lyties vaikams jis dar svarbesnis, nes kalbama apie būsimuosius piliečius, kurie valdys miestą**. Tai aiškiai matoma: berniuko padėtį, ypatingą jo priklausomybės formą ir būdą, kaip reikia su juo elgtis, net toje erdvėje, kur pasireiškia aiški šeimos tėvo valdžia, apibrėžia statusas, kurį jis turės ateityje.

Seksualinių santykių žaidime tai yra teisinga iki tam tikros ribos. Tarp skirtingų „objektų", kurie yra teisėti, berniukas užima ypatingą

* *Aristotelis.* Politika, I, 12, 1 259 a-b.

** Ten pat, I, 13, 1 260.

padėtį. Tačiau jis nėra draudžiamas objektas; Atėnuose kai kurie įstatymai saugo laisvus vaikus (nuo suaugusiųjų, kurie bent kažkuriuo metu neturi teisės įeiti į mokyklas; nuo vergų, kurie užsitraukia mirtį, jeigu bando juos sugadinti; nuo jų tėvų ar globėjų, kurie baudžiami, jeigu verčia juos užsiiminėti prostitucija*), tačiau niekas netrukdo ir nedraudžia visų akyse būti vyro seksualiniu partneriu. Šis vaidmuo yra nepaprastai keblus, nes kažkas trukdo visiškai aiškiai apibrėžti ir patikslinti, koks yra tas vaidmuo lytiniuose santykiuose. O tai patraukia dėmesį ir suteikia didelę reikšmę ir vertę tam, kas turi arba neturi ten įvykti. Daug dalykų yra tarsi aklos užduotys ir pernelyg vertinami objektai. Berniuko vaidmuo yra neaiškus elementas, kuriuo intensyviai domimasi.

Aischinas kūrinyje *Prieš Timarchą* naudojasi įstatymu, kuris pats savaime yra labai įdomus, nes jis susijęs su civilinio ir politinio nuvertinimo, kurį gali sukelti blogas vyro seksualinis elgesys, būtent „prostitucija," efektais, mat tai jam draudžia vėliau „būti priimtam į naujųjų archontų gretas, būti dvasininku, atlikti visuomeninio gynėjo funkcijas". Tas, kuris užsiėmė prostitucija, negalės daugiau užimti jokios magistratūros mieste ar už jo ribų, būti išrinktas. Jis negalės atlikti nei iždininko, nei pasiuntinio funkcijų, nei tapti apmokamu kaltintoju ar įskundėju, kurie sudaro pasiuntinybės dalį. Galiausiai jis daugiau negalės pareikšti savo nuomonės Tarybos arba tautos akivaizdoje, nors ir būtų „iškalbingiausias iš oratorių"**. Taigi šitas įstatymas paverčia vyrų prostituciją atimija – viešu garbės nuplėšimu, kuris draudžia piliečiui prisiimti tam tikras atsakingas pareigas***. Tačiau tai, kaip Aischino sako savo ginamąją kalbą ir bando grynai juridinės diskusijos metu sukompromituoti savo pašnekovą, gerai parodo pripažįstamą „moralinį" ir teisinį nesuderinamumą tarp kai kurių berniukų seksualinių vaidmenų ir kai kurių suaugusiųjų socialinių bei politinių postų.

Juridinė Aischino argumentacija yra bandymas, remiantis Timarcho „blogu elgesiu", kurį patvirtina triukšmas, apkalbos ir paliudijimai,

---

* Žr. *Aischino* Prieš Timarchą, 9–18 pacituotus įstatymus.

** *Aischinas.* Prieš Timarchą, 19–20.

*** K. J. Doveris (*Graikų homoseksualumas*, p. 44–45) pabrėžia, kad peikiama buvo ne pati prostitucija, o tai, jog užsiimant prostitucija buvo užsitraukta iš jos išplaukianti neveika.

išskirti kai kuriuos sudedamuosius prostitucijos elementus (partnerių skaičių, pasirinkimo nebuvimą, paslaugų apmokėjimą), nors kai kurių kitų elementų ir nėra (jis nebuvo užregistruotas kaip prostitutas ir negyveno tam tikruose namuose). Būdamas jaunas ir gražus, Timarchas ėjo per daugelio rankas, ne visada garbingas, nes jį matė gyvenantį su vyru, užimančiu tarno padėtį ir visų pripažintą ištvirkėlį, kuris gyveno apsuptas dainininkų ir citros muzikantų; jis gavo dovanų, buvo išlaikomas, dalyvavo savo globėjų ekstravagancijose; jis buvo su Kidonidu, Autoklidu, Tersandu, Migolu, Antikliu, Pitolaku, Hegesikliu. Taigi negalima paprasčiausiai pasakyti, kad jis gyveno turėdamas ryšių (*hetairēkōs*). Iš tiesų jis „užsiiminėjo prostitucija" (*peporneumenos*): „nes tas, kuris atsiduoda tokiai praktikai nesirinkdamas, su visais ir už atlyginimą, už šį nusikaltimą turi atsakyti, argi ne tiesa?"*

Tačiau kaltinimas taip pat neaplenkia ir moralinio registro, kuris padeda ne tik paprasčiausiai parodyti nusižengimą, bet ir sukompromituoti priešininką apskritai ir politiškai. Timarchas galbūt nebuvo tikras profesionalus prostitutas, tačiau jis neturėjo nieko bendro nė su vienu iš tų gerbtinų vyrų, kurie neslepia savo pomėgio vyriškajai meilei ir su laisvais berniukais palaiko garbingus ir jaunam partneriui brangius ryšius: Aischinas pripažįsta, kad jis pats su malonumu mėgaujasi tokia meile. Timarchą jis apibūdina kaip žmogų, kuris jaunystėje pats save pastatė į šią žeminančią ir niekingą padėtį ir visiems pasirodė kaip kitų malonumo objektas; šio vaidmens jis pats norėjo, pats ieškojo, jam jis buvo malonus, turėjo iš jo naudą. Būtent šitai Aischinas savo auditorijai skelbia kaip morališkai ir politiškai nesuderinama su atsakomybe ir valdžia mieste. Vyras, kuris vaidino tokį vaidmenį ir tuo mėgavosi jaunystėje, dabar, nesukeldamas skandalo, negalėtų mieste būti svarbesnis už kitus, duoti jiems draugų, jiems patarti, vadovauti ir atstovauti. Atėniečiams tai sunkiai priimtina (tokį jausmą Aischinas bando sukelti kalbėdamas prieš Timarchą) ne dėl to, kad nebūtų galima būti valdomam to, kuris myli berniukus arba kuris buvo mylimas vyro, kai dar buvo jaunas. Tačiau negalima leistis valdomam vadovo, kuris kadaise buvo tapęs malonumo objektu kitiems.

* *Aischinas.* Prieš Timarchą, 52.

Būtent apie šitą jausmą Aristofanas labai dažnai kalba savo komedijose; pašaipų objektas buvo ir skandalą sukelti turėjo tai, kad tie oratoriai, tie sekami ir mylimi vadovai, tie piliečiai, kurie norėjo sužavėti tautą siekdami įsitvirtinti aukščiau už ją ir jai vadovauti – Kleonas Klistenietis, taip pat Agirijas, – taip pat buvo žmonės, kurie buvo prisiėmę pasyvių ir pataikaujančių kitiems objektų vaidmenį. Aristofanas ironizavo sakydamas apie šią atėniškąją demokratiją, kad kuo labiau mėgsti tokius malonumus, tuo daugiau turi galimybių būti klausomas tautos susirinkimo*. Tokiu pat būdu ir tokia pat dvasia Diogenas šaipėsi iš Demosteno ir jo papročių – papročių to, kuris pretendavo būti atėniečių tautos valdytoju (*le dēmagōgos*)**. Jei vyras meilės ryšiuose dominuoja, jis tikrai nesugebės dominuoti civilinės ir politinės veiklos žaidime.

Nelabai svarbu, kiek patvirtinimų šioms satyroms ir kritikai buvo galima rasti realybėje. Vien jų egzistavimas aiškiai rodo mažiausiai vieną dalyką – visuomenėje, kuri priėmė seksualinius santykius tarp vyrų, iškilusį keblumą dėl vyriškojo pranašumo etikos sugretinimo su seksualinio ryšio koncepcija pagal įsiskverbimo ir patino dominavimo schemą; to padarinys, viena vertus, yra tas, kad „aktyviojo“ ir valdančiojo vaidmeniui visada yra priskiriamos pozityvios vertybės, kita vertus, vienam iš partnerių lytinio akto metu reikia užimti pasyvią, valdomąją ir žemesnę poziciją. Ir jeigu dėl to nekyla problemų kalbant apie moterį arba vergą, tai visiškai kitas dalykas, kai kalbama apie vyrą. Be abejo, šio keblumo egzistavimas paaiškina tylą, kuri gaubia suaugusiųjų santykius, ir kartu triukšmingą diskvalifikaciją tų, kurie drumstė tą tylą, pabrėždami, jog prisiima šį „žemesniojo“ vaidmenį arba netgi jam teikia pirmenybę. Kaip tik dėl šio keblumo visas dėmesys buvo sutelktas į vyrų ir berniukų santykius, nes čia vienas iš partnerių dėl savo jaunystės ir dėl to, kad jis dar neįgavo vyro statuso, tam tikrą laiką – nors ir trumpą – gali tapti priimtinu malonumo objektu. Tačiau jei berniukas dėl savo žavesio gali būti vyrams laimikis, kurį jie persekioja

* *Aristofanas.* Raiteliai, žr. 428; Moterys tautos susirinkime, žr. 112. *F. Buffière.* Eros adolescent, p. 185–186.

** *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, VI, 2, 34.

nesukeldami nei skandalų, nei problemų, tai nereikia pamiršti, kad vieną dieną jam teks tapti vyru, įgauti valdžią ir prisiimti atsakomybę, ir tada jis daugiau nebegalės būti malonumo objektas. Tad kiek jis galėtų būti juo buvęs anksčiau?

Iš čia kyla tai, ką graikų *aphrodisia* moralėje būtų galima pavadinti „berniuko antinomija". Viena vertus, jaunuolis laikomas malonumo objektu – ir netgi vieninteliu garbingu ir teisėtu objektu tarp vyro vyriškos lyties partnerių; niekada niekam nebus priekaištaujama dėl meilės berniukui, potraukio jam ir naudojimosi juo, įrodžius, kad įstatymai ir padorumas buvo gerbiami. Tačiau, kita vertus, berniukas, kadangi jo jaunystė turi atvesti jį į vyriškumą, negali sutikti būti laikomas šių santykių, kurie visada pasireiškia dominavimu, objektu: jis negali ir neturi susitapatinti su tuo vaidmeniu. Savo noru, savo paties akyse ir pačiam sau jis negalėtų būti malonumų objektas, o tuo tarpu vyras jį visiškai natūraliai pasirenka kaip malonumo objektą. Trumpiau tariant, geismas berniukui ir buvimas su berniuku patiriamų malonumų subjektu graikams nesudaro problemų; tačiau berniukui buvimas malonumo objektu ir savęs tokiu pripažinimas sukelia didelių keblumų. Ryšys su pačiu savimi, kurį jis turi išsiugdyti, kad taptų laisvu vyru, valdovu pačiam sau ir galėtų būti pranašesnis už kitus, negali būti suderinamas su tokia ryšio forma, kai jis yra malonumo objektas kitam. Šis nesuderinamumas yra morališkai būtinas.

Toks keblumas paaiškina kai kuriuos apmąstymams apie berniuko meilę būdingus bruožus.

Pačioje pirmoje vietoje atsiduria mums gana mįslingai atrodantis svyravimas tarp natūralaus ir „gamtai prieštaraujančio" tokios meilės pobūdžio. Galima laikyti priimtinu, kad jausmas, kuris traukia prie berniukų, yra toks pat natūralus kaip kiekvienas jausmas, kurį sukelia tai, kas gražu. Tačiau kartais tvirtinama, kad santykis tarp dviejų vyrų, arba, labiau apibendrinant, tarp dviejų tos pačios lyties individų, yra *para phusin* – prieštaraujantis gamtai. Aišku, galima manyti, kad yra dvi nuomonės, reiškiančios du skirtingus požiūrius į tokią meilę: viena – pritarianti, kita – priešiška. Tačiau labai tikėtina, kad net pačią dvejopo vertinimo galimybę sąlygoja faktas, kad jeigu galima sutikti, jog yra natūralu jausti malonumą su berniuku, tai daug sunkiau laikyti natūraliu

dalyku, kad berniukas paverčiamas malonumo objektu. Todėl patį aktą, kuris vyksta tarp dviejų vyriškos lyties individų, galima vertinti kaip *para phusin,* – nes jis sumoteriškina vieną iš partnerių, – nors potraukis, kurį galima jausti grožiui, dėl to nėra laikomas mažiau natūraliu. Kinikai nebuvo berniukų meilės priešininkai, net jeigu jie su didele pagieža ir šaipėsi iš visų berniukų, kurie dėl savo pasyvumo sutinka netekti įgimto prestižo ir taip tampa „dar blogesni, negu buvo"*. Kalbant apie Platoną, nebūtina manyti, kad, jaunystėje būdamas vyriškos meilės šalininkas, vėliau jis „įgavo tiek proto", jog paskutiniuose tekstuose ją smerktų kaip „prieštaraujančią gamtai". Veikiau reikia pažymėti, kad *Įstatymų* pradžioje, kai jis santykius su moterimis – kaip natūralų elementą – supriešina su santykiais tarp vyrų (arba tarp moterų) kaip nesaikingumo efektu (*akrasia*), jis nurodo į patį poravimosi aktą (kurį gamta numatė kaip dauginimosi tikslą) ir galvoja apie institucijas, galinčias piliečių papročiams sudaryti palankias sąlygas arba juos iškreipti**. VIII knygos fragmente, kur jis parodo įstatymo, susijusio su seksualiniais santykiais, būtinumą – ir keblumą, – jo nurodomi argumentai susiję su tuo, kad vyrus ir jaunuolius per seksualinę jungtį (*mixis aphrodisiōn*) „naudoti kaip moteris" gali būti kenksminga: kaip gali susiformuoti „drąsus, vyriškas charakteris" (*to tēs andreias ethos*) tam, kuris suviliotas, o viliotojui „nuosaikumo dvasia"? „Visi peiks suglebimą to, kuris paklūsta malonumams ir negali pasipriešinti," o „apie tą, kuris bando mėgdžioti moterį, visi manys, kad jis tampa ja iš tikrųjų"***.

Keblumą apibūdinti berniuką kaip malonumų objektą taip pat rodo daugybė ryškiai pabrėžtų nutylėjimų. Tai vengimas tiesiogiai ir aiškiais terminais parodyti berniuko vaidmenį seksualiniuose santykiuose: veikiau bus vartojami visiškai bendri posakiai – pavyzdžiui, „daryti dalyką" (*diepratteshai to pragma*)****, arba jis bus apibrėžiamas taip, kad jo neįmanoma įvardyti*****, arba – būtent čia glūdi reikšmingiausia šio

* *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, VI, 2, 59 (taip pat 54 ir 46).

** *Platonas.* Įstatymai, I, 636 b-c.

*** Ten pat, VIII, 836 c-d. *Fedre* fizinių santykių forma, kai vyras elgiasi kaip „keturkojis gyvulys", laikoma „prieštaraujančia gamtai" (250 e).

**** Arba *diaprattesthai,* žr. *Fedras,* 256 c.

***** *Ksenofontas.* Puota, IV, 15.

ryšio sukeltos problemos dalis – vartojant terminus, kurie kyla iš „agonistinių“ arba politinių metaforų – „paklusti“, „pasiduoti“ (*hupēretein*), „tarnauti“ (*therapeuein, hupourgein*)*.

Nutylima ir tai, kad berniukas gali jausti malonumą. Šitą „neigimą“ reikia suprasti ir kaip patvirtinimą, kad toks malonumas neegzistuoja, ir kaip nurodymą, kad jis neturi būti jaučiamas. Turėdamas paaiškinti, kodėl taip dažnai meilė virsta neapykanta, kai prieinama prie fizinių santykių, Sokratas Ksenofonto *Puotoje* užsimena apie nemalonumą, kurį gali patirti jaunuolis, santykiaudamas (*homilein*) su senstančiu vyru. Tačiau jis tuojau pat priduria tarsi kokį bendrą principą: „Tačiau berniukas nedalyvauja kaip moteris vyro meilės geiduliuose, jis lieka tik alkanas jo jausmų audros stebėtojas“**. Tarp vyro ir berniuko nėra – negali ir neturi būti – bendrai patiriamo malonumo. *Problemų* autorius kai kuriems individams tokią galimybę suteiks tik anatominio iškrypimo kaina. Niekas nėra griežčiau smerkiamas negu berniukai dėl to, kad lengvai prieinami, turi labai daug ryšių, taip pat dėl išvaizdos, polinkio puoštis arba kvėpintis, kad jie gali jausti malonumą atlikdami šį vaidmenį.

Šituo, beje, nenorima pasakyti, kad berniukas, kai jam tenka paklusti, tam tikra prasme turi tai daryti visiškai šaltai. Atvirkščiai, paklusti jis turi tik tada, jei jaučia susižavėjimą savo meilužiu, dėkingumą jam ar prisirišimą, kurie sukelia norą suteikti jam malonumą. Norint įvardyti faktą, kad berniukas „sutinka“ ir „suteikia savo malones“, dažnai vartojamas veiksmažodis *charizesthai****. Šis žodis aiškiai pabrėžia, kad mylimasis mylinčiajam ne vien tik paprastai „atsiduoda“; jaunas vyras „suteikia savo malones“, atsakydamas į kito jausmą, potraukį ir prašymą, tačiau jo veiksmai ne tos pačios prigimties. Tai tik atsakymas, o ne pasidalijimas jausmais. Berniukas neturi jausti fizinio malonumo; jis netgi nebūtinai turi jausti malonumą dėl to, kad vyras jį patiria. Jeigu berniukas atsiduoda, kai reikia, t. y. be didelio skubinimo ir ne pernelyg nenorom, jis turėtų jausti pasitenkinimą suteikdamas malonumą kitam.

---

* *Ksenofontas.* Hieronas, I ir VII; arba *Platonas.* Puota, 184 c-d. Žr. *K. J. Dover.* Graikų homoseksualumas, p. 62.

** *Ksenofontas.* Puota, VIII, 21.

*** *Platonas.* Puota, 184 e.

Taigi seksualiniai santykiai su berniuku reikalauja ypatingo abiejų partnerių elgesio. Todėl berniukas neturi įsijausti į vaidmenį, kurį jam tenka atlikti, jis turi atsisakyti, prieštarauti, pasprukti, pasislėpti*; jeigu galiausiai jis sutinka santykiauti, reikia, kad tam, kuriam nusileidžia, jis iškeltų sąlygas (savo vertės, statuso, dorybės) ir numatytų naudą, kokią gali iš to gauti (veikiau gėdingą, jeigu kalbama tik apie pinigus, bet garbingą, jeigu kalbama apie mokymąsi vyro amato, socialinę paramą ateičiai arba ilgalaikę draugystę). Iš tiesų būtent tokią geradarybę meilužis turi galėti suteikti greta gana statutinių dovanų, kurias jis privalo dovanoti (ir kurių svarba ir vertė kinta priklausomai nuo partnerių padėties). Lytinis aktas vyro ir berniuko santykiuose turi būti įtrauktas į atsisakymo, išsisukinėjimų ir pabėgimo žaidimą, kuris turi tęstis tiek, kiek įmanoma, taip pat į mainų procesą, kuris nustato, kada ir kokiomis sąlygomis šis aktas turėtų vykti.

Apskritai berniukas turi suteikti kažką, ko reikia, kad jo partneris patirtų malonumą dėl jo paslaugumo, o ne dėl to, kad pats pajustų malonumą; bet partneris negali to prašyti berniuko teisėtai, jeigu neatsilygina dovanomis, paslaugomis, pažadais ir įsipareigojimais, kurie yra visai kitokie negu jam atiduodama „duoklė“. Iš čia atsiranda toji taip aiškiai graikų apmąstymuose apie berniukų meilę pabrėžta tendencija: kaip šituos santykius integruoti į platesnę visumą ir leisti jiems peraugti į kitokį ryšį – stabilius santykius, kur fizinis ryšys daugiau neturės jokios svarbos ir kur du partneriai galės dalytis tais pačiais jausmais ir tais pačiais daiktais? Meilė berniukams gali būti moraliai garbinga tik tada, jei ji turi (dėl protingų meilužio geradarysčių ir santūraus mylimojo paklusnumo) elementų, kurie sudaro šios meilės peraugimo į tvirtą ir socialiai vertingą ryšį – *philia* – pagrindą.

Būtų visai klaidinga manyti, kad graikams nekėlė nerimo tokie santykiai, nes jų nedraudė. Iš tiesų jie „domino“ juos daugiau negu kokie nors kiti seksualiniai santykiai; ir viskas rodo, kad tai jiems kėlė rūpestį. Tačiau galima pasakyti, kad tokioje filosofijoje kaip mūsų apie santykius tarp dviejų tos pačios lyties individų pirmiausia svarstoma iš geidžiančio subjekto požiūrio taško: kaip gali vyrui kilti geismas, kurio

---

* *Platonas.* Puota, 184 a.

objektas – kitas vyras? Gerai žinoma, kad atsakymo bus ieškoma sutelkiant dėmesį į tam tikrą šio potraukio struktūrizavimą (jo dviprasmiškumą arba jo trūkumą). Graikų rūpestis, priešingai, nebuvo susijęs su geismu, kuris galėjo paskatinti pradėti tokius santykius, nei su šio troškimo subjektu; jų nerimas siejosi su malonumo objektu, o dar tiksliau – su tuo, kad šis objektas savo ruožtu turės tapti malonumo, patiriamo su kitais, ir valdžios, rodomos pačiam sau, valdovu.

Būtent ši problematika (kaip iš malonumo objekto pasidaryti malonumų valdovu) filosofinėje erotikoje ar bent jau sokratiškuose bei platoniškuose apmąstymuose apie meilę taps išeities tašku.

V SKYRIUS

TIKROJI MEILĖ

Šiame skyriuje taip pat bus kalbama apie erotiką kaip apmąstytą meilės (ypač meilės berniukams) meną. Tačiau šį kartą ji bus nagrinėjama kaip ketvirtoji iš didžiųjų griežtumo temų, kurios per visą savo istorijos Vakarų pasaulyje laikotarpį perbėgo malonumų moralę. Po ryšio su kūnu ir sveikata, po ryšio su moterimi ir santuokos institucija, po ryšio su berniuku, požiūrio į jo laisvę ir jo vyriškumą, laikomų seksualinės veiklos problematizavimo motyvais, dabar iškyla ryšys su tiesa. Tai yra vienas iš graikų apmąstymų apie meilę berniukams reikšmingiausių dalykų: jis parodo ne tik tai, kad dėl priežasčių, kurias buvo galima pastebėti anksčiau, šita meilė buvo keblus dalykas, reikalaujantis elgesio išlavinimo ir gana delikataus mėgavimosi *aphrodisia* stilizavimo, bet ir tai, kaip šia tema išsirutuliojo klausimas apie santykius tarp mėgavimosi malonumais ir tiesos pažinimo, ieškant atsakymo į tai, kas yra tikroji meilė.

Krikščioniškojoje ir moderniojoje kultūroje tie patys klausimai – apie tiesą, meilę ir malonumą – bus siejami su vyro ir moters ryšio sudėtiniais elementais; nekaltybės, dvasinių sužadėtuvių, sielos-žmonos temos labai anksti pažymės persikėlimą iš daugiausia vyriško erasto ir eromeno apgyvendinto peizažo į kitą – pažymėtą moteriškumo ir santykio tarp dviejų lyčių figūromis*. Daug vėliau *Faustas* bus pavyzdys to, kaip malonumo ir tiesos pažinimo klausimai bus susieti su meilės moteriai, jos nekaltybės, jos skaistybės, jos nuopuolio ir atperkamosios galios

* Tuo nenorima pasakyti, kad vyriškosios meilės figūros visiškai išnyko. Žr. *J. Boswell.* Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality.

tema. Atrodo, jog graikai, priešingai, apmąstymus apie abipusius ryšius tarp tiesos pažinimo ir seksualinio griežtumo daugiausia plėtojo siedami juos su meile berniukams. Žinoma, reikia atsižvelgti į tai, kad mums mažai išliko iš to, kas tos epochos pitagoriečių galėjo būti pasakyta ir nurodyta apie tyrumo ir pažinimo santykius; taip pat reikia atsižvelgti į tai, kad mes nesusipažinę su Antisteno, Diogeno Kiniko, Aristotelio arba Teofrasto parašytais veikalais apie meilę. Taigi būtų neatsargu apibendrinti sokratiškajai bei platoniškajai doktrinai būdingus bruožus, manant, kad ji viena apima visas formas, kurias klasikinėje Graikijoje galėjo įgauti filosofija apie Erotą. Ne mažiau svarbu, kad ji labai ilgai liko apmąstymų centru, ir tai gerai parodo tokie tekstai kaip Plutarcho dialogas, Tariamojo Lukiano *Meilės* arba Maksimo Tyriečio kalbos.

Matant, kokia ši meilė parodoma *Puotoje* arba *Fedre*, ir dėl nuorodų, kurios daromos į kitus kalbėjimo apie meilę būdus, galima matyti, koks atstumas ją skiria nuo erotikos, kuri svarsto apie abipusį jaunuolio ir jo persekiotojo gerą elgesį ir apie būdą nusipelnyti garbės. Taip pat galima matyti, kaip, labai giliai įleisdama šaknis į įprastas malonumų etikos temas, ji iškelia klausimus, kurie vėliau turės labai didelę svarbą šiai etikai transformuoti į atsisakymo moralę ir troškimo hermeneutikai sudaryti.

Didelė *Puotos* ir *Fedro* dalis skirta tam, kas paprastai sakoma kalbose apie meilę, „atkurti" – imitacijai ar parodijai. Tokios yra Fedro, Pausanijo, Eriksimako ir Agatono „kalbos liudytojos" *Puotoje* arba Lisijo *Fedre*, taip pat ir pirmasis ironiškas pasisakymas prieš, kurį siūlo Sokratas. Jie parodo antrąjį platoniškosios doktrinos planą – žaliavą, kurią Platonas apdirba ir transformuoja, „meilinimosi" ir garbės problematiką pakeisdamas tiesos ir askezės problematika. Šiuose pasisakymuose-paliudijimuose yra vienas esminis elementas: giriant meilę, jos galią, jos dieviškumą, visą laiką iškyla sutikimo klausimas: ar jaunuolis turi nusileisti, kam, kokiomis sąlygomis ir su kokiomis garantijomis? O tas, kuris myli, ar gali teisėtai trokšti matyti jį lengvai paklūstantį? Tai būdingas klausimas apie erotiką, kuri suprantama kaip dvikovos menas tarp to, kuris meilinasi, ir to, kuriam meilinamasi.

Šitas klausimas pateikiamas kaip visiškai bendras principas ir tautologinis pajuokavimas pirmojoje Agatono *Puotos* kalboje: „prie bjaurių

dalykų (*aischrois*) šliejasi negarbė (*aischunē*), prie gražių – noras būti įvertintam“*. Tuojau pat Pausanijas šio klausimo imasi rimčiau, išskirdamas dvi meilės rūšys – tą, „kuri nukreipta tik aktui atlikti“, ir tą, kuri prieš visa kita siekia išbandyti sielą**. Dar galima pažymėti, kad *Fedre* du pirmieji pasisakymai, kurie buvo atmesti (vienas – ironiškai jį perteikus, kitas – pateikus pataisytą palinodiją), abu savitu būdu pateikia klausimą „kam atsiduoti?“; ir į jį atsako, teigdami, kad reikia atsiduoti tam, kuris nemyli, ar bent jau nereikia atsiduoti tam, kuris myli. Ir visi tie pirmieji pasisakymai krypsta į bendrą tematiką: greitai prabėgančias meiles, kurios nutrūksta, kai mylimasis tampa vyresnis ir palieka jį likimo valiai***; garbę plėšiančius ryšius, kurie berniuką padaro priklausomą nuo meilužio****, kompromituoja jį visų akyse, atitolina jį nuo šeimos arba garbingų ryšių, iš kurių jis galėtų turėti naudos*****; pasišlykštėjimą ir panieką, kuriuos meilužis gali jausti berniukui netgi dėl paslaugų, kurias šis jam suteikia; arba neapykantą, kurią jaunuolis gali jausti senstančiam vyrui, jam primetančiam santykius be susitarimo******; moteriškąjį vaidmenį, kuriam skatinamas berniukas, ir fizinio bei moralinio sugedimo poveikį, kurį sukelia tokie santykiai*******; atlyginimą, geradarystę ir dažnai sunkias paslaugas, kurias įsimylėjėlis turi suteikti, nuo kurių jis stengiasi išsisukti, palikdamas savo seną draugą apgėdintą ir vienišą********. Visa tai sudaro berniukų meilės elementarią malonumų ir mėgavimosi problematiką. Meilės taisyklės bando atsakyti į klausimus apie šiuos keblumus, padorumą, meilinimosi praktiką.

Galima manyti, kad Aristofano prakalba *Puotoje* yra išimtis: atrodo, jog, pasakodamas apie dievų pykčio sukeltą pirmykščių būtybių padalijimą ir jų suskirstymą į dvi dalis (patinus ir pateles arba abu tos pačios

* *Platonas.* Puota, 178 d. Apie *Puotos* kalbas žr. *L. Brisson.* Mitologijos žodynas, Erotas.

** *Platonas.* Puota, 181 b-d.

*** Ten pat, 183 d-e; Fedras, 231 a–233 a.

**** Ten pat, 182 a; Fedras, 239 a.

***** *Platonas.* Fedras, 231 e–232 a; 239 e–240 a.

****** Ten pat, 240 d.

******* Ten pat, 239 c-d.

******** Ten pat, 241 a-c.

rūšies, priklausomai nuo to, ar pirminis padaras buvo dvilytis, ar tik vyriškas arba moteriškas), jis nuėjo toli už meilinimosi meno problemų ribų. Jis pateikia klausimą, kas iš principo yra meilė; ir jis gali kaip juokingą požiūrį pateikti net Platono tezes – Aristofanas, senas Sokrato priešininkas, jas taria ironiškai. Argi tai nepanašu į mylimuosius, ieškančius savo prarastosios pusės, kaip Platono sielos saugo atminimą ir nostalgiją tam, kas buvo jų tėvynė? Tačiau, nenukrypstant nuo pasisakymo elementų, susijusių su vyriškąja meile, yra aišku, kad Aristofanas taip pat siekia atsakyti į klausimą apie sutikimą. Jo kalbai ir ironijai šiek tiek skandalingo išskirtinumo suteikia tai, kad atsakymas yra visiškai teigiamas. Maža to, savo mitiniame pasakojime jis aukštyn kojom apverčia visų priimtą principą apie amžiaus asimetriją, jausmus, mylinčiojo ir mylimojo elgesį. Tarp jų jis nustato simetriją ir lygybę, teigdamas, kad jie yra gimę iš vientisos būtybės; erastą ir eromeną vieną prie kito traukia tas pats malonumas, tas pats potraukis; berniukas mylės vyrus, jei iš prigimties jis yra patino pusė: jis jaus „malonumą miegodamas su vyrais" ir „apglėbdamas juos" (*sumpeplegmenoi*)*. Tuo jis parodo, kad yra tik „puselė" visiškai vyriškos būtybės ir tai toli gražu nekyla iš moteriškos prigimties. Platonas linksminasi, Aristofano lūpomis perfrazuodamas priekaištą, kurį pastarasis savo komedijose taip dažnai darydavo Atėnų politiniams veikėjams: „Įgiję išsilavinimą, šios rūšies individai yra vieninteliai, kurie pasirodė esą vyrai savo politiniais siekiais"**. Savo jaunystėje jie atsidavė vyrams, nes ieškojo savo vyriškosios pusės; dėl tos pačios priežasties, tapę suaugusiais, jie ieškos berniukų. „Mylėti berniukus", „branginti mylimuosius" (būti *paiderastēs* ir *philerastēs*)*** – tai yra dvi tos pačios būtybės pusės. Taigi į tradicinį klausimą apie sutikimą Aristofanas atsako tiesiai, paprastai, visiškai teigiamai. Toks atsakymas panaikina žaismą asimetrijų, kurios lėmė sudėtingus vyro ir berniuko santykius: meilė ir atitinkamas elgesys – tai tiktai savo prarastosios pusės ieškojimas.

Sokratiškoji bei platoniškoji erotika yra visai kitokia: ne dėl sprendimo, kurį jinai siūlo, bet dėl to, kad ji pateikia klausimą vartodama

---

* *Platonas.* Puota, 191 e.

** Ten pat, 192 a.

*** Ten pat, 192 b.

visai kitokias sąvokas. Norint žinoti, kas tai yra tikroji meilė, nebereikia atsakyti į klausimą, ką reikia mylėti ir kokiomis sąlygomis meilė gali būti garbinga ir mylimajam, ir mylinčiajam. Bent jau visi šie klausimai bus valdomi kito – pirmojo ir fundamentalaus: kas gi yra meilė?*

***

Norint apibūdinti platoniškąjį supratimą ir įvertinti atstumą, kuris jį skiria nuo vyraujančios erotikos, galima priminti, kaip Ksenofontas atsako į tą patį klausimą; jis vadovaujasi tradiciniais elementais: opozicija tarp meilės, kurioje ieškoma tik mylinčiojo malonumo, ir meilės, kuri domisi pačiu mylimuoju; būtinybe transformuoti laikiną meilę į lygiavertę, abipusę ir ilgalaikę draugystę. *Puotoje* ir *Atsiminimuose* Ksenofontas pristato Sokratą, kuris brėžia tikslią skiriamąją liniją tarp dvasiškosios ir kūniškosios meilės**, nuvertina kūniškąją meilę*** ir draugystėje – *philia* ieško principo, kuris suteiktų vertę kiekvienam ryšiui (*sunousia*)****. Taigi nepakanka susieti dvasiškosios ir kūniškosios meilės; reikia atsikratyti prisirišimo prie jos fizinių dimensijų (kai kartu mylimi „kūnas ir siela", tai nugali pirmasis, ir, nuvytus jaunystei, baigiasi ir draugystė)*****. Sokratas moko, kad reikia vengti įvairių kontaktų, atsisakyti bučinių, kurie gali supančioti sielą, netgi stengtis, kad kūnas nesiliestų su kūnu ir nepatirtų „įkandimo"******. Ir atvirkščiai – kiekvienas ryšys turi būti grindžiamas sudėtiniais draugystės elementais: geradaryste ir suteiktomis paslaugomis, pastangomis tobulinti mylimą berniuką, abipusiu prisirišimu, nuolatiniu ir vieną kartą visiems laikams sukurtu ryšiu*******. Ar tai reiškia, kad Ksenofontas (arba Sokratas, kurį jis išveda į sceną) tarp dviejų vyrų neįsivaizduoja jokio Eroto, o tiktai *philia* ryšį? Būtent šitą idealą Ksenofontas manė galįs atpažinti

* Sokrato atsakymą Aristofanui žr. *Puota*, 205 e.
** *Ksenofontas. Puota*, VIII, 12.
*** Ten pat, VIII, 25.
**** Ten pat, VIII, 13.
***** Ten pat, VIII, 14.
****** Ten pat, IV, 26; taip pat *Atsiminimai*, I, 3.
******* Ten pat, VIII, 18.

Likurgo Spartoje*. Pasak jo, vyrai, kurie buvo įsimylėję berniukų kūnus, ten buvo paskelbti „nedorais“, o garbinami ir drąsinami buvo „garbingi“ suaugusieji, kurie mylėjo tik jaunuolių sielą ir troško susidraugauti su jais; todėl Lakedemone „meilužiai buvo nė kiek ne mažiau susilaikantys savo meilėje vaikams negu tėvai sūnums arba broliai broliams“. Tačiau *Puotoje* Ksenofontas pateikia mažiau schemišką tokio pasidalijimo vaizdą. Jis apmeta Eroto ir jo malonumų koncepciją, kurios objektas – pati draugystė: iš jos ir to, kad jai esant įmanomas bendras gyvenimas, abipusis dėmesys, vieno geranoriškumas kitam, pasidalinti jausmai, Ksenofontas nedaro to, kas turi pakeisti meilę arba kuo ji turi tapti atėjus laikui; tai reiškia, kad net meilužiai turi būti įsimylėjėliai: *erōntes tēs philias*, sako jis – tai būdingas posakis, kuris leidžia išgelbėti Erotą, jį išlaikyti jėga, tačiau kaip konkretų turinį jam suteikiant tik abipusiu ir ilgalaikiu švelnumu pagrįstą elgesį, kylantį iš draugystės**.

Platoniškosios erotikos sandara visai kitokia, net jeigu apmąstymų išeities taškas yra būtent klausimas, susijęs su *aphrodisia* teikiama vieta meilės ryšyje. Tačiau Platonas vėl pradeda savo tradicinius klausinėjimus tiktai norėdamas parodyti, kad skubotuose atsakymuose, kurie jam pateikiami, trūksta pagrindinės problemos.

Du pirmieji *Fedro* pasisakymai – naivusis Lisijo ir pašaipusis Sokrato – pritaria tam, kad berniukas neturi paklusti tam, kuris jį myli. Apie tai, pažymi Sokratas, neįmanoma pasakyti teisingai: „Nėra tiesos kalboje (*ouk esti etumos logos*), kuri mylimajam sakys, kad, teikiant malones, pirmenybę reikia atiduoti tam, kurio nemyli, ir dėl to, kad pirmasis šėlsta, o antrasis lieka šaltakraujis“***. Visai priešingai, pasisakymai *Puotos* pradžioje, kai stengiamasi daugiau girti meilę, o ne ją drausti, patvirtina, kad gražu paklusti, jeigu tai atliekama taip, kaip reikia, jei paklūstama vertingam meilužiui****, ir kad čia nėra nieko begėdiško nei gėdingo ir kad pagal meilės įstatymą, „gera valia susitinka su gera

* *Ksenofontas.* Lakedemoniečių valstybės santvarka, II, 12–15.

** *Ksenofontas.* Puota, VIII, 18.

*** *Platonas.* Fedras, 244 a.

**** *Platonas.* Puota, 184 e; 185 b.

valia"*. Šie pasisakymai, kad parodytų didesnę pagarbą meilei, daugiau nėra *etumoi* kaip Lisijo ir jo ironiškojo kritiko *Fedre*.

Jų akivaizdoje *Puotoje* atkartoti Diotimos žodžiai ir didžioji *Fedro* pasakėčia, papasakota paties Sokrato, atrodo kaip *etumoi* kalbos: tai nepramanyti pasisakymai, savo kilme besigiminiuojantys su tiesa, kurią jie teigia. Kur ji slypi? Kuo skiriasi nuo ankstesnių pagiriamųjų kalbų ir nuvertinimų? Tai nesusiję su tuo, kad Diotima ar Sokratas yra kruopštesni arba griežtesni negu kiti pašnekovai; nuo kitų jie nesiskiria nei pernelyg dideliu meilumu, nei tuo, kad kūnams ir malonumams skirtų pernelyg daug vietos meilėje, kuri turėtų būti nukreipta tik į sielas. Skirtumas tas, kad problemą jie pateikia kitaip negu pirmieji; tam klausimų žaismui, kuris buvo tradicinis debatuose apie meilę, jie pritaikė tam tikras esmines transformacijas.

1. Perėjimas nuo klausimo apie įsimylėjusiųjų elgesį prie klausinėjimo apie meilės būtį

Debatuose, kuriuos formuoja kiti pasisakymai, daroma prielaida apie meilę ir labai intensyvų bei stiprų jausmą, pagaunantį įsimylėjusįjį; tada pagrindinis rūpestis yra žinoti – priimant „tokią meilę"** – kaip turėtų elgtis abu partneriai: kaip, kokia forma, iki kurios ribos, kokių įtikinėjimų padedamas ar kokį draugystės užstatą duodamas įsimylėjėlis turi stengtis pasiekti „tai, ko jis geidžia"; ir kaip, kokiomis sąlygomis, po kokio pasipriešinimo ir išbandymų mylimasis turi pasiduoti. Iškyla elgesio klausimas, grindžiamas spėjama meile. O Diotima ir Sokratas klausinėja apie pačią tos meilės būtį, jos prigimtį ir kilmę, tai, kas sudaro jos jėgą ir kas ją su tokiu užsispyrimu ar pašėlimu traukia prie jos objekto: „Kas gi yra meilė, kokia jos prigimtis ir kokie jos darbai?"*** Tai jau ne deontologijos klausimas, o ontologinis klausinėjimas. Visi kiti pašnekovai nukreipia kalbas į pagyrimą arba kritiką, padalijimą į gerą ir blogą meilę, apibrėžimą, ką tinka daryti ir ko netinka; įprastinėje tematikoje ieškant priimtinumo ir plėtojant meilinimosi meną,

* *Platonas.* Puota, 196 c.

** *Platonas.* Fedras, 244 a.

*** *Platonas.* Puota, 201 d.

pirmasis apmąstymų objektas – tai elgesys arba abipusio elgesio žaismas. Platonas bent jau laikinai atmeta šį klausimą ir anapus padalijimo į gerą ir blogą pateikia klausimą apie žinojimą, ką tai reiškia mylėti*.

Taigi tokia klausimo formuluotė pirmiausia reikalauja pakeisti patį kalbos objektą. Sokratui – tačiau iš tiesų visiems ankstesniųjų panegirikų autoriams – Diotima priekaištauja dėl to, kad jie principo to, ką reikėtų kalbėti apie meilę, ieškojo „mylimojo" (*ton erōmenon*) pusėje; taigi jie leidosi apakinami mylimo berniuko žavesio, grožio, tobulumo ir jo privalumų ir juos neteisingai priskyrė pačiai meilei. Tačiau jis nesugebėtų atskleisti teisybės, jeigu būtų paklaustas, kas jis yra, o ne ką jis myli. Taigi reikia grįžti nuo mylimojo elemento prie to, kuris myli (*to erōn*), ir paklausinėti jo paties**. Šitai bus padaryta *Fedre*, kur Sokratas, norėdamas atsakyti į dvi pirmąsias antipanegirikas, pateikia ilgą nukrypimą į sielų teoriją. Tačiau dėl šio nukrypimo kalba apie meilę susidurs su rizika nebebūti „pagiriamuoju žodžiu" (kaip sumaišyta ir supainiota panegirika, adresuota meilei ir mylimajam kartu); reikės pasakyti – kaip *Puotoje* – apie „tarpinę" meilės kilmę, trūkumus, kuriais ji pasižymi (nes ji neturi gražių daiktų, kurių trokšta), niekingumo ir gudrybės giminystę, nežinojimą ir pažinimą, iš kurių ji randasi; taip pat reikės pasakyti, kaip *Fedre*, kokiu būdu meilėje susimaišo užsimiršimas ir prisiminimai apie aukščiausiąjį dangiškąjį reginį ir kas yra ilgas kančių kelias, kuris meilę galiausiai atves iki jos objekto.

2. Perėjimas nuo klausimo apie berniuko garbę prie meilės tiesai klausimo

Kartu su Diotima sakyti, kad verčiau reikia nusukti žvilgsnį nuo mylimojo elemento ir nukreipti jį į mylėjimo principą – tai nereiškia teigti, kad daugiau neiškyla objekto klausimas: priešingai, visa plėtotė, kuri remiasi šia pagrindine formuluote, skirta apibrėžti tam, kas meilėje yra mylimasis. Tačiau nuo tada, kai pradedama kalbėti apie meilę kaip apie būseną, o ne apdainuoti tą, kurį myli, objekto klausimas bus pateikiamas vartojant kitokias sąvokas.

---

* Po Fedro pasisakymo Sokratas primena, kad kalbantysis turi pažinti „tikrąjį subjektą, apie kurį jis kalbės" (*Fedras*, 259 e).

** *Platonas.* Puota, 204 e.

Tradiciniuose debatuose klausinėjimo išeities taškas buvo pats meilės objektas: žinant, koks yra ir koks turi būti tas, kuris yra mylimas – turėti ne tik gražų kūną, bet ir sielą, būtinai būti išsilavinęs, nepriklausomas, kilnus, drąsus ir t. t. – kokia meilės forma yra garbinga jam ir jo meilužiui? Iš tiesų pagarba mylimajam turėjo suteikti formą ir santūrumą tam, ko buvo galima iš jo reikalauti. Ir atvirkščiai, platoniškuose klausinėjimuose būtent svarstymas, kas yra meilė, turi padėti apsispręsti, kas iš tiesų yra jos objektas. Šalia skirtingų gražių dalykų, prie kurių įsimylėjėlis gali prisirišti, Diotima parodo Sokratui, kad meilė bando gimti sąmonėje ir pamatyti „savo pačios grožį" pagal savo teisingą prigimtį, skaistumą be priemaišų ir „formos vientisumą". Pats Sokratas *Fedre* aiškiai parodo, kaip siela, jeigu ji gana gerai prisimena tai, ką matė danguje, jei jai energingai vadovaujama ir jei įsibėgėjusi nesileidžia veikiama netyrų geismų, prisiriša prie mylimo objekto, nes jis atspindi ir pakartoja jos pačios grožį.

Platono veikaluose sakoma, kad meilė turėtų būti veikiau nukreipta į berniukų sielą, o ne į jų kūną. Tačiau jis nebuvo nei pirmasis, nei vienintelis šitai sakydamas. Su daugiau ar mažiau svarbesnėmis išdavomis tai buvo tradicinių debatų apie meilę tema, kuriai Ksenofontas suteikia – tai priskirdamas Sokratui – radikalią formą. Platonui būdingas ne padalijimas, o būdas, kuriuo jis meilę kūnui pateikia kaip žemesnę. Tai jis pagrindžia ne mylimo berniuko verte ir reikalinga jam parodyti pagarba, o tuo, kas apibrėžia paties mylinčiojo meilės būtį ir formą (nemirtingumo troškimas, tyro grožio siekimas, prisiminimas to, ką jis matė danguje). Kitaip tariant (ir tai akivaizdu tiek *Puotoje,* tiek *Fedre*), jis nenubrėžia aiškios, galutinės ir neperžengiamos linijos tarp bjaurios kūniškos ir gražios dvasinės meilės; nors ir koks nuvertintas, koks niekingas būtų kūniškas ryšys, palyginti su tuo grožio siekimu, nors ir koks pavojingas jis kartais gali būti, nes gali pasukti ir sustabdyti sielą, vis dėlto jis nėra vienareikšmiškai išbrauktas nei visam laikui pasmerktas. Anot žymios *Puotos* formulės, yra laipsniškas judėjimas nuo gražaus kūno prie gražių kūnų, vėliau nuo jų – prie sielų, o paskui prie to, ką gražaus turi „užsiėmimai", „elgesio taisyklės", „pažinimas", kol galiausiai žvilgsnis pasiekia „jau apimtą grožio plačią sritį"*. *Fedras,* visąlaik

* *Platonas.* Puota, 210 c-d.

apdainuodamas sielų, kurios nepasidavė, drąsą ir tobulumą, nepasmerkia bausmei tų, kurios, gyvendamos labiau su garbe, o ne su filosofija susijusį gyvenimą, leidosi užvaldomos ir kurioms, pagautoms aistros, yra tekę „tai padaryti"; be abejo, tą akimirką, kai gyvenimas čia, žemai, artėja prie savo pabaigos ir siela palieka kūną, jie lieka be sparnų (ne taip kaip tie, kurie išliko „savo pačių valdovais"); taigi jie negalės kilti aukščiau, bet ir nebus pasmerkti požeminei kelionei; abu mylimieji kartu keliaus po dangų tol, kol jiems ateis eilė „jų meilės vardan" įgauti sparnus*. Platonui tikrąją meilę labiausiai apibūdina ne jos atskyrimas nuo kūno, o ryšys su tiesa per objekto išorinį pavidalą.

3. Perėjimas nuo partnerių asimetrijos prie to paties meilės tikslo siekimo klausimo

Pagal nurodytas bendravimo taisykles buvo aišku, kad Erotas sklisdavo iš mylinčiojo, o mylimasis, kaip ir erastas, negalėjo būti aktyvus meilės subjektas. Be abejo, iš jo buvo reikalaujama atsakomojo prisirišimo – *Anteros*. Tačiau šio atsako prigimtis kėlė problemą: jis negalėjo būti visiškai simetriškas tam, kas jį sukėlė; berniukas turėjo daugiau atsiliepti į meilužio geranoriškumą, geradarystę, palaikymą, pavyzdį, o ne į jo geismą ir malonumą; ir kad du draugai galėtų būti susieti lygiaverčiais abipusiais ryšiais, reikėjo sulaukti to meto, kai meilės polėkis bus pasibaigęs, o amžius, sunaikinęs aistras, bus nutolinęs pavojus.

Tačiau jeigu Erotas yra ryšys su tiesa, tai du mylimieji galės susijungti tik su sąlyga, kad ir mylimasis taip pat bus veikiamas to paties Eroto jėgos. Platoniškojoje erotikoje mylimasis negalėtų būti tik kito meilės objektas, mainais belaukiantis tik patarimų, kurių jam reikia ir į kuriuos jis turi teisę (nes yra mylimas), ir žinių, kurių trokšta. Reikia, kad jis taptų šio meilės ryšio subjektu. Būtent dėl šios priežasties trečiosios *Fedro* kalbos dalyje įvyksta posūkis, kuris lemia perėjimą nuo mylinčiojo požiūrio prie mylimojo požiūrio. Sokratas aprašė to, kuris myli, nueitą kelią, aistras, kentėjimą bei sunkią kovą, kurią jis turi įveikti, kad suvaldytų savo kinkinį. Štai dabar jis kalba apie mylimąjį: galbūt

* *Platonas.* Fedras, 256 c-d.

aplinkiniai jauną vaikiną privertė galvoti, kad nėra gerai pasiduoti įsimylėjėliui, tačiau jis vis dėlto sutinka, kad įsimylėjėlis lankytųsi; šio buvimas jį išveda iš pusiausvyros – jis jaučiasi savo ruožtu keliamas geismų bangos, jo sielai dygsta sparnai ir plunksnos*. Žinoma, jis dar nežino, kokia to, ko jis geidžia, prigimtis ir jai apsakyti jam trūksta žodžių; tačiau „jis išskečia rankas" apkabindamas savo meilužį ir „jį bučiuoja"**. Tai svarbi akimirka: visiškai ne tokia kaip meilinimosi mene. Čia „meilės dialektika" abiem įsimylėjėliams sukelia visiškai vienodus jausmus; meilė yra tokia pati, nes ji ir vienam, ir kitam yra jausmas, kuris neša juos į tiesą.

4. Perėjimas nuo mylimo berniuko dorybės prie valdovo meilės ir jo išminties

Meilinimosi mene meilužis turėjo persekioti; ir net jei iš jo buvo reikalaujama susivaldyti, buvo gerai žinoma, kad prievartinė meilės jėga, nepaisydama jo valios, gali jį nugalėti. Tvirtas pasipriešinimo veiksnys buvo berniuko garbė, jo išdidumas, protingas užsispyrimas, kurį jis priešindamasis galėjo parodyti. Tačiau nuo tos akimirkos, kai Erotas kreipiasi į tiesą, labiau pasistūmėjęs į priekį meilės kelyje tampa būtent tas, kuris labiau vertina tiesą. Jis galės geriau vadovauti kitam ir padės jam nenusiristi į žemus malonumus. Tas, kuris meilėje išmintingesnis, taip pat bus tiesos valdovas, ir jo vaidmuo bus išmokyti mylimąjį nugalėti savo geismus ir tapti „stipresniu už save patį". Meilės ryšio, kaip ryšio su tiesa, kurį jis dabar sudaro, padarinys – naujo personažo pasirodymas: tai valdovas, kuris ką tik užėmė įsimylėjusiojo vietą, tačiau kuris dėl absoliutaus savęs valdymo apverčia aukštyn kojom žaidimo prasmę, sukeičia vietomis vaidmenis, iškelia pasipriešinimo *aphrodisia* principą ir visiems tiesos ištroškusiems jaunuoliams tampa meilės objektu.

Būtent tokią prasmę reikia neabejotinai suteikti paskutiniesiems *Puotos* puslapiams, aprašantiems santykius, kuriuos Sokratas palaiko ne tik su Alkibiadu, tačiau ir su Charmidu – Glaukono sūnumi,

---

* *Platonas.* Fedras, 255 b-c.

** Ten pat, 255 e–256 a.

Eutidemu – Dioklėjo sūnumi, ir dar daugeliu kitų*. Vaidmenų pasiskirstymas yra visiškai atvirkščias: būtent jauni berniukai – gražūs ir persekiojami daugybės dūsautojų – yra įsimylėję Sokratą; jie seka jo pėdomis, stengiasi jį sužavėti, jie labai norėtų, kad Sokratas jiems suteiktų savo malonę – t. y. kad jis su jais pasidalintų savo išminties lobiais. Jie užima erastų, o jis – senas vyras negrakščiu kūnu – eromeno poziciją. Tačiau, ko jie nežino ir ką Alkibiadas atskleidžia padedamas žymiojo „išbandymo" – yra tai, kad Sokratą jie myli tiek, kiek jis gali pasipriešinti jų gundymui. Šituo norima pasakyti ne tai, kad Sokratas jiems nejaučia nei meilės, nei geismo, o tai, kad jis yra vedamas tikrosios meilės jėgos ir iš tiesų moka mylėti tiesą, kurią reikia mylėti. Diotima anksčiau yra pasakiusi: tarp visų jis yra meilės išminčius. Nuo to laiko valdovo išmintis (o jau ne berniuko garbė) vienu metu pažymi tikrosios meilės objektą ir principą, kuris trukdo „pasiduoti".

Sokratas, kuris pasirodo tame fragmente, yra apgaubtas galių, būdingų tradiciniam *theios anēr* personažui: fizine ištverme, mokėjimu būti nejautriam, galimybe išeiti iš kūno ir sukoncentruoti visą dvasios energiją**. Tačiau čia reikia suprasti, kad šios galios turi poveikį labai savitam Eroto žaidimui – jos patvirtina dominavimą, kurį Sokratas gali nukreipti į patį save; taigi jos vienu metu jį padaro aukščiausiu meilės objektu, į kurį galėtų kreiptis jaunuoliai, ir vieninteliu, kuris galėtų nuvesti jų meilę iki tiesos. Į meilės žaidimą, kuriame kirtosi skirtingos valdymo rūšys (įsimylėjusiojo, bandančio užvaldyti mylimąjį; mylimojo, bandančio pasprukti ir tuo pasipriešinimu stumiančio įsimylėjėlį į vergovę), Sokratas įveda kitą dominavimo tipą – tokį, kurį vykdo tiesos valdovas ir kurį apibūdina sau rodomas suverenitetas.

Taigi platoniškoji erotika gali atsiskleisti trimis aspektais. Viena vertus, tai būdas atsakyti į graikų kultūrai būdingą klausimą apie vyrų ir berniukų santykius: žinoti, kokį statusą reikia suteikti malonumo objektams. Čia Platono atsakymas atrodo tik sudėtingesnis ir labiau išbaigtas negu tie, kurie galėjo būti pasiūlyti įvairiuose „debatuose" apie meilę arba Sokrato vardu Ksenofonto tekstuose. Iš tiesų Platonas malonumo

* *Platonas.* Puota, 222 b. Apie Sokrato ir Eroto santykius žr. *P. Hadot.* Exercices spirituels et philosophie antique, p. 69–82.

** *H. Joly.* Le renversement platonicien, 1974, p. 61–70.

objekto problemą sprendžia pakeisdamas klausimą apie mylimą individą klausimu apie pačios meilės prigimtį – meilės ryšį paversdamas ryšiu su tiesa, padarydamas iš tų dviejų ryšių vieną ir priskirdamas jį tiek mylimajam, tiek ir įsimylėjusiajam, be to, aukštyn kojom apversdamas mylimo jaunuolio vaidmenį, kad iš jo padarytų įsimylėjusį teisybės valdovą. Galima pasakyti, kad jis taip atsakė į Aristofano pasakojimo mestą iššūkį: Platonas jam suteikė teisingą turinį, parodė, kad ta pati meilė tuo pačiu judesiu gali padaryti ir *paiderastēs*, ir *philerastēs*. Asimetrija, skirtumai, pasipriešinimas ir išsisukinėjimai, kurie, praktikuojant garbingą meilę, visada lėmė sudėtingus santykius tarp erasto ir eromeno – aktyvaus subjekto ir persekiojamojo objekto, – daugiau neturi priežasčių egzistuoti; arba veikiau jie gali plėtotis pasiduodami visai kitam judėjimui, įgaudami visai kitą formą ir primesdami visiškai kitokį žaidimą: žengimo į priekį žaidimą, kurio metu tiesos valdovas išmoko berniuką išminties.

Tačiau kartu matyti, kad platoniškoji erotika – ir čia kitas jos aspektas – kaip fundamentalų meilės ryšio klausimą iškelia tiesos klausimą. Čia geismai turi paklusti visai kitoms mėgavimosi malonumais taisyklėms negu *logos*. Įsimylėjėlio užduotis (ir ji jam iš tiesų padės pasiekti tikslą) – atpažinti, kad iš tikrųjų jį yra apėmusi meilė. Čia atsakymas į Aristofano iššūkį transformuoja šio atsakymą: vienas individas kitame ieško ne savo paties antrosios pusės – tai jo siela jungiasi su tiesa. Todėl etinis darbas, kurį reikės padaryti, bus atrasti ir visam laikui išlaikyti šį ryšį su tiesa, kuris ir buvo paslėptas meilės ramstis. Tada aišku, kaip platoniškasis mąstymas bando atsiplėšti nuo įsigalėjusios objekto ir jam suteiktino statuso problematikos, kad pradėtų kelti klausimus apie meilę, susijusią su objektu, ir tiesą, kurią jis gali pasiekti.

Pagaliau sokratiškoji erotika, kokią parodo Platonas, taip pat pateikia klausimus, kurie buvo įprasti diskusijose apie meilę. Tačiau ji nesistengia nustatyti tinkamo elgesio, kur pusiausvyrą įgautų pakankamai ilgas mylimojo pasipriešinimas ir pakankamai brangios įsimylėjusiojo dovanos; ji bando apibrėžti, per kokį judėjimą savyje, kokiomis pastangomis ir darbu su pačiu savimi įsimylėjusiojo Erotas galės išryškinti ir visam laikui sukurti ryšį su teisinga būtimi. Užuot vieną kartą visiems laikams nubrėžusi liniją, leidžiančią garbinga atskirti nuo

negarbinga, ji bando aprašyti ėjimą į priekį – su visais sunkumais, peripetijomis, nuopuoliais, – kuris veda į tą tašką, kur įsimylėjėlis atranda savo tikrąją būtį. *Puota* ir *Fedras* pasakoja apie perėjimą nuo erotikos, susietos su „meilinimosi“ praktika ir kito laisve, prie erotikos, besisukančios apie subjekto askezę ir bendrą tiesos pasiekimą. Pakeičiamas net pats svarstymas: apmąstymuose apie *chrēsis aphrodisiōn* buvo kalbama apie malonumą ir jo dinamiką, kai teisingą praktiką ir teisėtą paskirstymą turėjo laiduoti savęs valdymas; platoniškuosiuose apmąstymuose apie meilę svarstymas susijęs su geismu, kurį reikia nukreipti į jo tikrąjį objektą (tiesą), laikant jį tokiu, kokia yra jo tikroji būtis. Nuosaikus gyvenimas – *sōphrosunē*, koks aprašomas *Įstatymuose*, yra „visais požiūriais geras gyvenimas su ramiais skausmais, ramiais malonumais, lanksčiais troškimais (*ēremaiai hēdonai, malakai epithumiai*) ir meilėmis be įkarščio (*erōtes ouk emmaneis*)“*. Tai malonumų ekonomija, kurią užtikrina savęs valdymas. Sielai, kurios klajonės ir meilės aistros aprašomos *Fedre*, jei ji nori gauti atlygį ir rasti tėviškę kitoje dangaus pusėje, taip pat nurodoma laikytis „tvarkingo režimo“ (*tetagmenē diaitē*), kuris garantuotas, nes ji yra „savęs pačios valdovė“ ir turi „saiko jausmą“, nes ji „pavergė tai, kas gimdo ydas“ ir, atvirkščiai, suteikia „laisvę tam, kas kuria dorybę“**. Tačiau kovos, kurią ji turėjo atlaikyti prieš geismų prievartą, ji nebūtų galėjusi laimėti, jei nebūtų turėjusi dvigubo ryšio su tiesa: ryšio su savo pačios geismu, slypinčiu jos būtyje, bei ryšio su savo geismų objektu, pripažintu teisinga būtybe.

Taip apibrėžiamas vienas punktų, kuris paskatins pateikti klausimus apie geidžiantį žmogų. Šituo nenorima pasakyti, kad platoniškoji erotika vienu smūgiu ir galutinai sutriuškino malonumų ir mėgavimosi jais etiką. Atvirkščiai, paaiškės, kaip ji toliau plėtojosi ir transformavosi. Tačiau Platono sukurta minties tradicija bus labai svarbi tada, kai, jau daug vėliau, seksualinio elgesio problematizavimas bus plėtojamas iš naujo, kalbant apie sielos gašlumą ir jos paslapčių iššifravimą.

Šiuose filosofiniuose apmąstymuose apie berniukus slypi istorinis paradoksas. Graikai įteisino šią vyrišką meilę, o dar tiksliau – meilę

---

* *Platonas.* Įstatymai, V, 734 a.

** *Platonas.* Fedras, 256 a-b.

jauniems berniukams ir paaugliams, kuri vėliau bus labai ilgam ir labai griežtai pasmerkta. Tą faktą mes mėgstame laikyti graikų šiai sričiai suteikiamos laisvės įrodymu. Tačiau būtent šioje srityje jie reikalavo didžiausių suvaržymų – daug didesnių negu taikomų sveikatai (kuria jie taip pat rūpinosi), moteriai ir santuokai (kurios geros tvarkos jie vis dėlto siekė). Tiesa, išskyrus išimtis, graikai jos nepasmerkė ir neuždraudė. Tačiau apmąstymuose apie meilę berniukams regimas besiformuojantis „neapibrėžto susilaikymo" principas, atsisakymo idealas, kurio modelis buvo Sokratas dėl jo nesilpnėjančio priešinimosi gundymams. Taip pat pastebimas teigimas, kad pats atsisakymas turi didelę dvasinę vertę. Nors iš pirmo žvilgsnio tai gali nustebinti, matoma, kaip graikų kultūroje apie meilę berniukams susiformuoja keletas svarbiausių seksualinės etikos elementų, kurie meilę berniukams susies su tokiu principu: simetrijos ir abipusiškumo meilės santykiuose reikalavimu, sunkios kovos ir ilgo meditavimo būtinybe, progresyviu meilės, kuri nukreipta tik į pačią tiesos būtį, gryninimu ir vyro klausinėjimu apie save patį kaip apie geismo objektą.

Trūktų svarbiausio, jeigu būtų įsivaizduojama, kad berniukų meilė inicijavo jos pačios uždraudimą ar kad filosofijai būdingas dviprasmiškumas priėmė jos realybę tik reikalaudamas ties ja nesustoti. Reikia turėti omeny, kad šitas „asketizmas" nebuvo būdas diskvalifikuoti berniukų meilę; atvirkščiai, tai buvo būdas ją stilizuoti suteikiant jai formą ir išraišką, ją sureikšminti. Ne mažiau akivaizdu, kad buvo reikalaujama visiško susilaikymo ir teikiama privilegija geismo klausimui, o tai įvedė elementus, kuriems sunku buvo rasti vietos moralėje, sutelktoje mėgavimuisi malonumais tyrinėti.

IŠVADOS

Taigi pripažintų praktikų sferoje (režimo, namų valdymo, „meilinimosi“, skirto jaunuoliams) ir apmąstymuose, kuriais siekė jas išplėtoti, graikai kėlė klausimus apie seksualinį elgesį kaip moralinį lošimą ir bandė apibrėžti šioje srityje reikalaujamą nuosaikumo formą.

Tuo nenorima pasakyti, kad graikai apskritai seksualiniais malonumais domėjosi tik tais trim požiūriais. Literatūroje būtų galima rasti patvirtinimų, jog buvo kitų temų ir kitų rūpesčių. Tačiau jeigu bus apsiribojama, kaip čia aš norėjau daryti, diskursais-nurodymais, per kuriuos jie stengėsi apmąstyti ir reguliuoti savo seksualinį elgesį, šios trys problemos dėl daug ko atrodo pačios svarbiausios. Jomis remdamiesi, graikai išplėtojo meną gyventi, elgtis ir „mėgautis malonumais“ pagal reiklius ir griežtus principus.

Iš pirmo žvilgsnio galima susidaryti įspūdį, kad šios skirtingos apmąstymų formos labai priartėjo prie griežtumo formų, kurios vėliau bus sutinkamos krikščioniškosiose Vakarų visuomenėse. Šiaip ar taip, būtų galima bandyti koreguoti dar gana plačiai priimamą opoziciją tarp pagoniškosios minties, „toleruojančios seksualinę laisvę“, ir vėliau atsiradusių liūdnų bei ribotų moralių. Iš tiesų reikia pažymėti, kad griežto ir kruopščiai taikomo lytinio nuosaikumo principas yra priesakas, kuris, savaime aišku, prasideda ne su krikščionybe, ne su vėlyvąja antika ir netgi ne rigoristinių judėjimų laikais, kurie, pavyzdžiui, helenistinėje ir romėnų epochoje susiję su stoikais. Nuo IV amžiaus randama labai aiškiai suformuluota idėja, kad seksualinė veikla yra pakankamai pragaištinga ir brangiai kainuojanti, pakankamai stipriai susijusi su gyvybiškosios substancijos netekimu, todėl pedantiška ekonomija turėtų ją

apriboti tiek, kiek būtina; taip pat matomas santuokinių ryšių modelis, kuris iš abiejų sutuoktinių reikalavo vienodo susilaikymo nuo visų „nesantuokinių" malonumų. Taip pat randama vyro atsisakymo fizinio ryšio su berniuku tema. Bendrasis nuosaikumo principas, įtarimas, kad seksualinis malonumas gali būti blogis, griežtos monogamiškos ištikimybės schema, skrupulingas skaistybės idealas: akivaizdu, jog graikai gyveno ne pagal šį modelį; tačiau argi jų aplinkoje susiformavusi filosofinė, moralinė ir medicininė mintis nesuformulavo kelių fundamentalių principų, kuriuos, atrodo, tik perimti beliko vėlesnio laikotarpio moralėms – būtent toms, kurias buvo galima rasti krikščioniškosiose visuomenėse? Tačiau čia negalima sustoti; taisyklės iš tiesų gali būti formaliai panašios, bet tai galiausiai įrodo tik draudimų skurdumą ir monotoniją. Būdai, kuriais buvo vykdoma, atpažįstama ir kaip moralinės varžybos organizuojama seksualinė veikla, nėra tapatūs vien dėl to, kad identiška tai, kas leidžiama ar draudžiama, rekomenduojama arba nepatariama.

Jau matėme: seksualinis elgesys graikų filosofijoje moralinės praktikos sritimi tapo turėdamas *aphrodisia* formą, malonumų aktams randantis agonistiškame sunkiai suvaldomų jėgų lauke; kad strateginis žaidimas įgautų racionaliai ir moraliai priimtino elgesio formą, šie aktai ragina į jį įtraukti saiką ir laiką, kiekį ir galimybę. O tuo siekiama visiško savęs valdymo, kai subjektas yra „stipresnis" už save patį, ir valdžios, kurią jis turi kitiems, parodymo sau. Tačiau griežtumas, kurio reikalauja subjekto tapimas savęs valdovu, nėra taikomas kaip universalus įstatymas, kuriam kiekvienas ir visi turėtų paklusti. Jis veikiau kaip elgesio stilizavimo principas taikomas tiems, kurie nori suteikti savo egzistencijai gražiausią ir tobuliausią formą. Norint nustatyti prigimtį šių kelių svarbių temų, kurios suteikė formą mūsų seksualinei moralei (malonumo priklausymas pavojingai blogio sričiai, šeimyninės ištikimybės reikalavimas, tos pačios lyties partnerių eliminavimas), ne tik nereikia jų priskirti šiai fikcijai, vadinamai „judėjų ir krikščionių" morale, bet ir jokiu būdu nereikia čia ieškoti nesibaigiančios draudimo funkcijos arba nuolatinės įstatymo formos. Ankstyvasis seksualinis griežtumas, kurio reikalavo graikai, netampa nuolatiniu įstatymu, kuris paeiliui įgautų istoriškai skirtingas represijos formas: jis kyla iš istorijos, kuri, bandant

suprasti moralinės patirties transformacijas, lemia daugiau negu kodekso moralė. Individui seksualinio elgesio subjektu leidžia tapti „etikos" istorija, suprantama kaip santykio su savimi formos išplėtojimas.

Be to, kiekvienas iš trijų svarbių elgesio menų, kiekviena iš trijų svarbių graikų filosofijoje išsivysčiusių savęs pažinimo technikų – dietetika, ekonomika ir erotika – pasiūlė jeigu ne savitą seksualinę moralę, tai bent jau savitą seksualinio elgesio moduliaciją. Parengdami šiuos griežtumo reikalavimus, graikai ne tik nesistengė apibrėžti visiems privalomo elgesio kodekso, bet ir nesistengė seksualinio elgesio padaryti sritimi, kurios visi aspektai kiltų iš tos pačios principų visumos.

Dietetikoje randamą nuosaikumo formą apibrėžia saikingas ir tinkamas mėgavimasis *aphrodisia*; šio nuosaikumo laikymasis daugiausia dėmesio skyrė „laiko" ir koreliacijos tarp skirtingų kūno būsenų ir sezonų kaitos klausimams; ir šio rūpinimosi esmė buvo prievartos baimė, baimė nusilpti ir dvigubas rūpestis dėl individo išgyvenimo ir giminės išlikimo. Ekonomikoje randama nuosaikumo forma, kurią apibrėžia ne tiek abipusė sutuoktinių ištikimybė, kiek tam tikros privilegijos, kurias vyras išlaiko savo teisėtos žmonos, kuriai jis turi valdžią, atžvilgiu; ten laikinis tikslas yra ne tinkamo momento pasirinkimas, o tam tikros hierarchinės struktūros, būdingos šeimynos valdymui, išlaikymas per visą gyvenimą. Norėdamas garantuoti tą pastovumą, vyras turi vengti kiekvieno perdėjimo ir, valdydamas kitus, valdyti ir save patį. Pagaliau erotika reikalauja dar kitokio tipo susilaikymo: net jei ji nereikalauja grynos ir visiškos seksualinės abstinencijos, vis dėlto galima pastebėti, kad ji skatina atsisakyti fizinio ryšio su berniukais ir laiko tai idealu. Ši erotika yra susijusi su visai kitokiu laiko suvokimu, palyginti su tuo, kuris matomas kalbant apie kūną arba apie vedybas: tai greitai prabėgančio laiko, kuris fatališkai veda prie greitos baigties, patirtis. Kalbant apie joje iškeliamą rūpestį, paminėtina pagarba, kurią reikia jausti berniuko vyriškumui ir jo būsimam laisvo vyro statusui: jau kalbama ne tik apie tai, kad vyras turi būti savo malonumo valdovas, bet ir apie mokėjimą suteikti vietos kito laisvei sau turimoje valdžioje ir tikroje jam jaučiamoje meilėje. Galiausiai, būtent apmąstydama meilę berniukams, platoniškoji erotika pateikė klausimą apie sudėtingus meilės, malonumų atsisakymo ir tiesos pažinimo santykius.

Galima priminti, kad K. J. Doveris neseniai rašė: „Graikai nepaveldėjo iš tikėjimo idėjos, kad dieviškoji galybė nustatė žmonijai seksualinį elgesį reguliuojančių įstatymų kodeksą, ir patys tuo nesirūpino. Juo labiau jie neturėjo institucijos, kuri būtų turėjusi galią priversti gerbti seksualinius draudimus. Susidurdami su senesnėmis, turtingesnėmis ir labiau už jų išsivysčiusiomis kultūromis, graikai jaučiasi laisvi pasirinkti, pritaikyti, išplėtoti ir ypač įtraukti kažką naujo“*. Apmąstymai apie seksualinį elgesį kaip moralės sritį jiems nebuvo būdas ją žeminti, teisinti arba sukurti bendrus visiems taikomus draudimus; tai veikiau buvo būdas sukurti egzistencinę estetiką, apgalvotą laisvės, suprantamos kaip galių žaidimas, meną mažiausiajai gyventojų daliai, susidedančiai iš vyriškos lyties laisvų individų. Seksualinė etika, glūdinti mūsų prigimtyje, rėmėsi labai griežta nelygybių ir prieštaravimų sistema (ypač dėl to, kas susiję su moterimis ir vergais); tačiau filosofijoje ji buvo problematizuota kaip laisvo vyro matomas ryšys tarp jo laisvės, galios formų ir tiesos pažinimo.

Ilgą laikotarpį, laikantis įžūlaus ir labai schemiško požiūrio į šios etikos ir jos transformacijų istoriją, pirmiausia galima pabrėžti akcentų kaitą. Klasikinėje graikų filosofijoje aišku, kad delikačiausias klausimas ir aktyviausias apmąstymų, be to, jų plėtojimo židinys yra santykis su berniukais, ir būtent čia problematizacija sukelia subtiliausias rigorizmo formas. Per visą labai lėtą evoliuciją galima matyti, kaip kinta objektas: po truputėlį problemos susitelkia apie moterį. Tuo nenorima pasakyti, kad berniukų meilė daugiau nebus praktikuojama, kad ji nustos būti pastebima ar apie ją daugiau nebus keliama klausimų. Tačiau didžiuosius moralinių apmąstymų apie seksualinius malonumus laikus pažymės moteris ir požiūris į moterį: ar būtų kalbama apie nekaltybę, ar apie elgesio santuokoje įgautą svarbą, ar apie abiejų sutuoktinių simetriškiems ir abipusiškiems santykiams suteiktą vertę. Vėliau galima pamatyti naują problematizavimo židinio pasislinkimą (šį kartą nuo moters kūno link), kai XVII ir XVIII amžiuje buvo reiškiamas susidomėjimas vaiko seksualumu ir santykiais tarp seksualinio elgesio, normos ir sveikatos apskritai.

---

* *K. J. Dover.* Graikų homoseksualumas, p. 247.

Tačiau kartu su šia kaita atsiras tam tikras elementų, kurie pasiskirstę po įvairius mėgavimosi malonumais „menus", susivienijimas. Tai buvo doktrininė unifikacija – vienas iš jos koordinatorių buvo šventasis Augustinas, – kuri leido vienoje teorinėje visumoje apmąstyti mirties ir nemirtingumo žaismą, vedybų instituciją ir tiesos pažinimą. Buvo ir kita unifikacija, kurią būtų galima pavadinti „praktiškąja" – ji sutelkė skirtingus gyvenimo menus apie savęs iššifravimą, apsivalymo procedūras ir kovą su gašlumu. Staiga seksualinio elgesio problematizavimo esme pasidarė nebe malonumas ir mėgavimosi juo estetika, o geismas ir jo apvalomoji hermeneutika.

Šis pasikeitimas lėmė daugelį transformacijų. Apie šias transformacijas nuo pat jų atsiradimo – pirmaisiais dviem mūsų eros amžiais, dar prieš krikščionybę, – liudija moralistų, filosofų ir gydytojų apmąstymai.

Trečia knyga

RŪPESTIS DĖL SAVĘS

I SKYRIUS

SAPNAI APIE MALONUMUS

Artemidoro metodas
Analizė
Sapnas ir aktas

Aš pradėsiu nuo gana savito teksto analizės. Tai kasdienio gyvenimo „praktikos" kūrinys, o ne apmąstymų arba moralinių nurodymų tekstas. Tai vienintelis mums likęs šios epochos tekstas, pateikiantis bent kiek susistemintus galimus įvairius seksualinius aktus; apskritai šis tekstas nėra tiesioginis ir aiškus lytinių aktų moralinis vertinimas, tačiau jis leidžia suprasti visiems priimtino vertinimo schemas. Galima konstatuoti, kad pastarosios labai artimos bendriesiems principams, kurie jau klasikinėje epochoje sudarė *aphrodisia* moralinę patirtį. Taigi Artemidoro knyga yra orientyras. Ji liudija pastovumą. Ji patvirtina paplitusį mąstymo būdą. Jau jos egzistavimo faktas leis įvertinti, kas galėjo būti savita ir iš dalies nauja toje epochoje, filosofinius arba medicininius apmąstymus apie malonumus ir seksualinį elgesį.

1. Artemidoro metodas

Artemidoro *Sapnų aiškinimas* yra vienintelis mums išlikęs vientisas tekstas iš antikos laikais paplitusios literatūros – oneirokritikos. Pats Artemidoras, kuris rašė II amžiuje po Kr., cituoja daugelį kūrinių (daugelis jų jau buvo laikomi senais), kurie buvo žinomi jo epochoje: tai Nikostrato Efesiečio* ir Paniasido Halikarnasiečio**; Apolodoro

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas (vert. A. J. Festugière), I, 2.

** Ten pat, I, 2; I, 64; II, 35.

Telmesiečio*; Febo Antiochiečio**, Dioniso Heliopoliečio***, gamtininko Aleksandro Mindiečio**** veikalai; jis giria Aristandrą Telmesietį*****; jis taip pat nurodo tris knygas iš Gemino Tyriečio veikalo, penkias Demetrijo Faleriečio ir dvidešimt dvi Artemono Miletiečio****** knygas.

Kreipdamasis į savo kūrinio dedikatorių, kažkokį Kasijų Maksimą – galbūt Maksimą Tyrietį arba jo tėvą*******, kuris jį įpareigojo „neleisti jo mokslui nugrimzti užmarštin“, Artemidoras tvirtina, kad jis užsiėmė „be perstojo, naktį ir dieną“******** ne „jokia kita veikla“, o tik savo sapnų interpretacija. Gal tai pompastiškas tvirtinimas, gana įprastas tokiems prisistatymams? Galbūt. Tačiau Artemidoras užsiėmė kuo kitu, o ne garsiausių fragmentų iš oneiriškų pranašysčių, patvirtintų realybės, ženklų kompiliacija. Jis ėmė rašyti dviem prasmėm metodinį kūrinį: tai turėjo būti kasdienėje praktikoje naudojamas vadovas, taip pat teorinės pakraipos veikalas apie interpretacijų tikroviškumą.

Nereikia pamiršti, kad sapnų aiškinimas sudarė egzistencinės technikos dalį, nes bent jau kai kurie miegant matyti vaizdiniai buvo laikomi tikrovės ženklais arba ateities pranašais; todėl labai reikėjo juos iššifruoti: protingas gyvenimas niekaip negalėjo apsieiti be šio darbo. Tai buvo labai sena liaudies tradicija – paprotys, pasisavintas išsilavinusių sluoksnių. Jeigu buvo būtina kreiptis į nesuskaičiuojamą daugybę nakties vaizdinių aiškintojų profesionalų, taip pat buvo neblogai pačiam sugebėti išsiaiškinti tuos ženklus. Yra daugybė liudijimų, patvirtinančių svarbą, teikiamą sapnų aiškinimui, kaip gyvenimo praktikai, būtinai ne tik ypatingomis aplinkybėmis, bet ir kasdieniuose dalykuose, nes dievai ne šiaip sau sapne duoda patarimus, pamokymus, o kartais ir nurodymus. Visada, net jeigu sapnas tik praneša apie įvykį, neduodamas

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, I, 79.

** Ten pat, I, 2; II, 9; IV, 48; IV, 66.

*** Ten pat, II, 66.

**** Ten pat, I, 67; II, 9; II, 66.

***** Ten pat, I, 31; IV, 23; IV, 24.

****** Ten pat, I, 2; II, 44.

******* *A. J. Festugière.* Įvadas į prancūzišką vertimą, p. 9; *C. A. Behr.* Aelius Aristides and the Sacred Tales, p. 181.

******** *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, II, išvados.

jokio patarimo, net kai įtariama, kad ateities įvykiai neišvengiami, norint jiems pasiruošti, yra gerai žinoti iš anksto, kas turi atsitikti: „Dievybė, – sako Achilas Tatijas *Leukipės ir Kleitofonto nuotykiuose*, – dažnai smaginasi sapnuose parodydama žmonių ateitį – ne dėl to, kad jie išvengtų nelaimės, nes niekas negali būti galingesnis už Likimą, bet kad lengviau pakeltų kančias. Kai tai atsitinka staiga, šito nelaukiant, siela užgožiama ir paskandinama kūno brutalumo; o kai atsitinka tai, ko laukiama, ir pamažu prie to pratinamasi, mažiau sielvartaujama"*. Vėliau Sinesijas pareikš visiškai tradicinį požiūrį, primindamas, kad mūsų sapnai – tai orakulas, kuris „su mumis gyvena", mus lydi „mūsų kelionėse, į karą, atliekant visuomenines funkcijas, dirbant žemės ūkio darbus, tvarkant prekybinius reikalus", todėl sapną reikia laikyti „visada pasiruošusiu pranašu, nepavargstančiu ir tyliu patarėju"; taigi visi turime išmokti išsiaiškinti savo sapnus, kad ir kas būtume – „vyrai ir moterys, jauni ir seni, turtingi ir vargšai, privatūs piliečiai ir magistrantai, miesto ir kaimo gyventojai, amatininkai ir oratoriai", neteikdami jokių privilegijų „nei lyčiai, nei amžiui, nei turtui, nei profesijai"**. Tokia dvasia Artemidoras rašo *Sapnų aiškinimą*.

Jam svarbiausia detaliai nurodyti skaitytojui, kaip tai daryti: kaip suskirstyti sapną į elementus ir suvokti jo diagnostinę reikšmę. Kaip remiantis šiais elementais išaiškinti visumą ir atsižvelgti į visumą aiškinant kiekvieną dalį. Reikšmingas Artemidoro sugretinimas su aukotojų ateities spėjimo praktika: jie taip pat „žino, ką reiškia kiekvienas atskiras ženklas", tačiau jie „nė kiek ne mažiau kalba apie visumą nei apie kiekvieną dalį atskirai"***. Taigi kalbama apie *interpretacijai skirtą* veikalą. Beveik ištisai nukreiptas ne į pranašiškus sapnų stebuklus, o į *technē*, kuri leidžia jiems kalbėti teisingai, šis kūrinys skiriamas įvairių kategorijų skaitytojams. Artemidoras nori pasiūlyti technikams ir profesionalams analizės instrumentą; savo sūnų, kuriam skirtos 4 ir 5 knygos, jis gundo viltimi: jeigu jis „laikys kūrinį ant savo stalo" ir niekam jo neduos, jis bus „geresnis sapnų aiškintojas nei bet kas kitas"****. Jis

---

* *Achilas Tatijas.* Leukipė ir Kleitofontas, I, 3.

** *Sinesijas.* Apie sapnus, vertė Druon, 15–16.

*** *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, I, 12 ir III, išvados.

**** Ten pat, IV, pratarmė.

taip pat nori padėti linkusiems nesiimti tokios vertingos veiklos, tiems, kuriuos nuvylė išbandyti klaidingi metoda: ši knyga bus kaip gydomoji terapija – *therapeia sōtēriōdēs** nuo tų klaidų. Tačiau Artemidoras taip pat galvoja apie „pradedančius“ skaitytojus, kuriems būtina elementari instrukcija**. Autorius norėjo pateikti gyvenimo vadovą – instrumentą, naudojamą per visą gyvenimą ir įvairiomis aplinkybėmis: savo analizėms jis bandė suteikti „tokią pačią tvarką ir tęsinį kaip gyvenime“.

Šis „vadovo kasdieniam gyvenimui“ pobūdis yra labai jaučiamas, kai Artemidoro tekstas lyginamas su Aristido *Pasisakymais*, kuriuose kalbama apie susirūpinusį geibą, kuris daugelį metų klausėsi dievo, siunčiančio sapnus visų jo nepaprastų ligos peripetijų metu, suteikdamas jiems begalę reikšmių. Be to, Artemidoras beveik jokios vietos neskiria religiniams stebuklams; ne taip kaip daugelis kitų šio žanro tekstų, Artemidoro kūrinys nepriklauso nuo kultinės terapijos praktikos, net jeigu jame Apolonas Daldietis tradiciškai laikomas „jo tėvynės dievu“, kuris jį padrąsino ir, atėjęs prie jo galvūgalio, „davė įsakymą parašyti šią knygą“***. Beje, jis stengiasi pabrėžti savo darbo ir kitų oneirokritų, tokių kaip Gemino Tyriečio, Demetrijo Faleriečio ir Artemono Mileliečio, kurie paminėjo Serapio duotus nurodymus ir skirtą gydymą, darbų skirtumą****. Sapnuotojas, į kurį kreipiasi Artemidoras, nėra dievobaimingas ir nerimastingas žmogus, besirūpinantis iš viršaus duodamais įsakymais. Tai „eilinis“ individas: dažniausiai vyras (apie moterų sapnus kalbama kaip apie papildomus, galimus variantus, kai subjekto lytis keičia sapno prasmę), turintis šeimą, turto, labai dažnai amatą (jis verčiasi prekyba, turi krautuvę); jis dažnai turi tarnų ir vergų (bet numatomas atvejis, kai jų nėra). Pagrindiniai rūpesčiai susiję su jo sveikata, jo ir jo aplinkinių gyvenimu, mirtimi, jo įmonių sėkme, jo praturtėjimu, nuskurdimu, vaikų vedybomis, pareigomis mieste. Apskritai vidutinė klientūra. Artemidoras aprašo paprastiems žmonėms būdingą gyvenimo būdą ir užsiėmimus.

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, dedikacija.

** Ten pat, III, išvados.

*** Ten pat, II, išvados.

**** Ten pat, II, 44.

Tačiau kūrinys turi ir teorinę giją, išryškėjančią Artemidoro dedikacijoje Kasijui: jis nori paveikti oneiromantijos priešininkus ir įtikinti skeptikus, kurie beveik netiki visomis šiomis spėlionėmis, kuriomis bandoma išaiškinti ateitį pranašaujančius ženklus. Šiuos įsitikinimus Artemidoras bando pagrįsti ne tik išdėstydamas rezultatus, o apgalvotais tyrimais ir metodiškais debatais.

Jis nebando apsieiti be senųjų tekstų; jis pasistengė juos perskaityti, bet ne tam, kad juos nukopijuotų, kaip dažnai daroma; ir todėl jį galima įtarti kalbant apie „jau pasakyta“, o ne apie jo paties sukurta – tai jo patyrimas ir variacijos. Šios patirties jis ieškojo ne kelių didžiųjų autorių veikaluose, bet ten, kur ji formuojasi. Artemidoras didžiuojasi – jis tai sako dedikacijoje Kasijui Maksimui ir tai kartoja vėliau, kalbėdamas apie savo tyrimus. Jis ne tiktai sulygino gausybę kūrinių, bet taip pat kantriai perbėgo krautuvėles, kurias Viduržemio jūros pasaulio sankryžose laiko sapnų skaitytojai ir ateities spėjikai. „Ne tik nėra nė vienos oneirokritiškos knygos, kurios aš nebūčiau įsigijęs, atlikdamas kruopščius tyrimus šiam tikslui pasiekti, tačiau taip pat ilgus metus bendravau su plačiai aprašytais visuomenės žyniais, su tais, kuriuos žmonės, nutaisydami reikšmingą veidą ir raukydami antakius, vadina sukčiais, apgavikais ir juokdariais; niekindamas šį apibūdinimą, aš kenčiau klausydamasis senų sapnų ir pasakojimų apie jų išsipildymą Graikijos miestuose ir panegirikose, Azijoje, Italijoje ir svarbiausiose bei tirščiausiai apgyventose salose; iš tiesų nebuvo kito būdo įgauti geros šio dalyko praktikos“*. Tačiau Artemidoras nesistengia perteikti visko taip, kaip yra pateikiama, o bando viską suvokti remdamasis „patirtimi“ (*peira*), kuri yra visko, ką jis sako, „kanonas“ ir „liudytojas“**. Tuo norima pasakyti, kad jis kontroliuos visą informaciją, kurią nurodo, sugretindamas ją su kitais šaltiniais, supriešindamas su savo paties praktika ir mąstymo bei vaizduojamuoju darbu: taigi niekas nebus sakoma „vėjais“, taip pat vadovaujantis „paprastu spėjimu“. Jo kūrinyje atpažįstamos tyrimo procedūros, tokios sąvokos kaip *historia, peira*, kontrolės ir „patikrinimo“ formos, kurios toje epochoje daugiau ar mažiau, tiesiogiai veikiant

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, dedikacija.

** Ten pat, II, išvados.

skeptiškai minčiai, apibūdina gamtos istorijoje arba medicinoje sukauptas žinias*. Artemidoro tekstas turi ryškų pranašumą pateikdamas išplėtotus plačios tradicinės dokumentacijos apmąstymus.

Tokiame dokumente neįmanoma ieškoti griežtos moralės formuluočių arba naujų reikalavimų seksualinio elgesio srityje pasirodymo; jis veikiau pateikia esamų vertinimo būdų ir visų priimtinų pažiūrų indikacijas. Žinoma, šiame tekste yra ir filosofinių apmąstymų, ir pakankamai informacijos apie esamas problemas ir debatus; tačiau jos susijusios su aiškinamosiomis procedūromis ir analizės metodu, o ne su reikšmės ir moralinio konteksto vertinimais. Medžiaga, kuria remiasi interpretacijos, oneiriškos scenos, kurias jos tiria kaip pranašiškus įvykius, situacijos ir įvykiai, kuriuos jos pranašauja, priklauso bendrajai tradicinei plėtotei. Taigi iš šio Artemidoro teksto galima laukti gana paplitusios ir, be abejo, gana seniai įsitvirtinusios moralinės tradicijos paliudijimų. Tačiau taip pat reikia turėti omeny, kad net jei tekste gausu detalių, jei, kalbant apie sapnus, pateikiama labiau susisteminta negu bet kuriame kitame tos pačios epochos kūrinyje skirtingų galimų lytinių aktų ir santykių lentelė, vis dėlto tai jokiu būdu nėra moralinis veikalas, kurio tikslas būtų suformuluoti šių aktų ir santykių vertinimus. Tai tik netiesioginis būdas, aiškinant sapnus, parodyti vertinimus, kurie gali būti taikomi juose vaizduojamoms scenoms ir aktams. Patys moralės principai nesiūlomi, juos tik galima atpažinti rutuliojant analizę – interpretuojant interpretacijas. Dėl to verta akimirkai sustoti ties iššifravimo procedūromis, kurias pateikia Artemidoras, kad vėliau būtų galima išsiaiškinti seksualinių sapnų analizėje slypinčią moralę.

1. Artemidoras išskiria dvi naktinių vizijų formas. Yra sapnai – *enupnia*; jie rodo dabartinę subjekto būseną; jie „lydi sielą pagal jos pasirinktą kryptį“: įsimylėjus trokštama mylimo objekto, sapnuojama, kad jis čia pat, šalia; neturint maisto jaučiamas poreikis valgyti, sapnuojama,

* R. J. White'as savo įvade angliškam Artemidoro veikalo leidimui pabrėžia empirikų ir skeptikų įtaką Artemidorui. Tačiau A. H. M. Kesselsas (*Ancient Systems of Dream Classification, Mnemosué*, 1969, p. 391) tvirtina, kad Artemidoras tebuvo praktikas, kasdien aiškinantis sapnus.

kad valgoma; o „persirijęs sapnuoja, kad jis vemia arba dūsta“*; tas, kuris bijo priešų, sapnuoja, kad priešai jį supa. Šita sapnų forma turi paprastą diagnostinę vertę: juos sukuria realybė (iš dabarties į dabartį); jie apibūdina miegančiojo subjekto būseną, aiškina, ko kūnui per daug arba ko trūksta ir kas sieloje sukelia baimę ar troškimą.

Visai skirtingi vaizdiniai – *oneroi*. Jų prigimtį ir jų funkcijas Artemidoras parodo pateikdamas tris „etimologijas“. *Oneiros* – tai, ką *to on eirei*, „ką sako būtis“; ji sako tai, kas jau yra laike ir pasireikš kaip įvykis artimesnėje ar tolesnėje ateityje. Tai taip pat sielą veikia ir jaudina – *oreinei*; vaizdiniai pakeičia sielą, ją ugdo ir ją modeliuoja; ją nuteikia vienam ar kitam ir sukelia joje postūmius, atitinkančius tai, kas jai buvo parodyta. Galiausiai šiame žodyje *oneiros* atpažįstamas Itakės elgetos Iro, kuris skelbė jam patikėtus pranešimus, vardas**. Taigi *enupnion* ir *oneiros* sąvokos supriešinamos; pirmoji kalba apie individą, antroji – apie pasaulio įvykius; viena atsiranda iš kūno ir sielos būsenos, kita dalyvauja laiko tėkmėje; viena sako, ko per daug ar per mažai geidžiama ar kuo bjaurimasi, kita duoda ženklą sielai ir kartu ją ugdo. Viena vertus, sapnai apie troškimus rodo sielos realijas ir jos dabartinę būseną; kita vertus, individo matomi vaizdiniai pasakoja apie būsimus įvykius pasaulyje.

Antrasis skirstymas į kiekvieną iš dviejų „naktinių vizijų“ kategorijų įtraukia kitą skirstymo formą: kalbama apie tai, kas vaizduojama aiškiai, ryškiai ir nereikalauja iššifravimo ir interpretacijos, ir apie tai, kas pateikiama tik perkeltine prasme ir atskleidžiama paveikslais, sakančiais visai ką kita, nei jie vaizduoja. Būsenos sapnuose troškimą gali išreikšti gerai atpažįstamų objektų buvimas šalia (sapne matoma geidžiama moteris); tačiau jis taip pat gali pasireikšti kitu daugiau ar mažiau objektui artimu paveikslu. Analogiški skirtumai pastebimi ir vaizdiniuose: kai kurie jų tiesiogiai praneša apie ateities pasaulyje jau egzistuojantį įvykį, parodydami jį patį: sapne matomas dūžtantis laivas, kuris iš tiesų tuojau nuskęs; arba sapne esame sužeidžiami ginklo, kuris iš tiesų mus sužeis rytoj; tokie vaizdiniai vadinami „teorematiniais“. Tačiau kitu

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, I, 1.

** Ten pat, I, 1. Odisėja, XVIII, 7.

atveju vaizdinio ryšys su įvykiu yra netiesioginis: į uolas sudūžtantis laivas gali reikšti ne nuskendimą ir netgi ne nelaimę, o tai sapnuojančiam vergui – būsimąjį išsivadavimą; tai „alegoriniai“ vaizdiniai.

Taigi šių skirtumų žaismas aiškintojui iškelia praktinę problemą. Kaip atpažinti, ar sapne matyta vizija yra būsenos sapnas ar įvykių vaizdinys? Kaip nustatyti, ar paveikslas reiškia būtent tai, ką vaizduoja, ar reikia manyti, kad juo bandoma perteikti kažką kita? Iškeldamas šį keblumą pirmuosiuose IV knygos (jau parašęs tris ankstesnes) puslapiuose, Artemidoras pirmaeilės svarbos dalyku laiko viską sužinoti apie sapnuojantį subjektą. Puikiai žinoma, aiškina jis, kad būsenos sapnai negali rastis „dorybingose“ sielose, nes jos sugeba suvaldyti savo neracionalius postūmius, taigi ir savo aistras – troškimą arba baimę: jos taip pat moka išlaikyti kūnų pusiausvyrą tarp trūkumo ir pertekliaus; todėl jos nepatiria trukdžių, o tai reiškia ir tų „sapnų“ (*enupnia*), kurie laikomi postūmio apraiškomis. Beje, moralistai labai dažnai teigia, kad dorybę parodo sapnų, kurie miegant atskleidžia geismus arba nevalingus sielos ir kūno postūmius, nebuvimas. „Miegančiojo vizijos, sakė Seneka, yra tokios pat pakrikos kaip ir jo diena“*. Plutarchas rėmėsi Zenonu primindamas, kad daugiau nebesapnuoti, jog patiri malonumą, atlikdamas negarbingus veiksmus, – tai žengimo į priekį požymis. Jis prisiminė tuos subjektus, kurie dieną turi pakankamai jėgų nugalėti savo aistras ir joms pasipriešinti, tačiau naktį nebejaučia gėdos, „nepaisydami nuomonių ir įstatymų“: tada juose pabunda tai, kas amoralu ir nepadoru**.

Artemidoro nuomone, prisisapnuojantys būsenos sapnai gali įgauti dvi formas: daugeliui žmonių troškimas arba pasibjaurėjimas pasireiškia tiesiogiai ir nesislėpdami, tačiau tiems, kurie moka aiškinti savo sapnus, jie atsiskleidžia tik ženklais; tai siela jiems „krečia pokštus klastingiausiu būdu“. Taip vyras be patirties susapnuos moterį, kurios jis trokšta, arba taip norimą šeimininko mirtį. Įtari arba patyrusi eksperto siela kažkokiu būdu atsisakys jam parodyti troškimus, kurių ji dabar kupina; ji griebsis gudrybės ir galiausiai, užuot paprasčiausiai matęs trokštamą

* *Seneka.* Laiškai Lucilijui, 56, 6.

** *Plutarchas.* Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, 12.

moterį, sapnuojantysis regės kokio nors ją primenančio daikto vaizdą: „arklį, veidrodį, laivą, jūrą, plėšrūno patelę, moterišką drabužį". Artemidoras cituoja Korinto dailininką, turintį, be abejo, eksperto sielą: sapne jis regėjo, kaip griūna jo namo stogas ir jam nukertama galva; čia būtų galima matyti būsimo įvykio ženklą; tačiau tai buvo būsenos sapnas: vyras troško savo šeimininko mirties, kuris vis dar tebegyvena, tarp kitko pažymi Artemidoras*.

Kalbant apie sapnus, kaip atpažinti tuos, kurie aiškūs ir „teorematiniai", ir tuos, kurie alegoriškai pranašauja kitą įvykį? Jeigu į šalį atidėsime neregėtus paveikslus, kurie patys savaime šaukiasi aiškinimo, tai matysime, jog aiškiai parodančius įvykį tuojau pat patvirtina realybė: įvykis atsitinka netrukus; teorematiniai sapnai rodo tai, ką pranašauja, interpretacijai nepalikdami nei vietos, nei laiko. Taigi alegorinius vaizdinius lengva atpažinti dėl to, kad juos susapnavus jie nėra tuojau pat tiesiogiai realizuojami: tada reikia bandyti juos interpretuoti. Dar pridursime, kad dorybingos sielos – kurios nesapnuoja, o tik regi vaizdinius, – dažniausiai pažįsta tik aiškias teorematinių vaizdinių vizijas. Artemidorui nebūtina aiškinti šią privilegiją: buvo tradicija manyti, kad tyroms sieloms dievai kalba tiesiogiai. Prisiminkime Platono *Valstybę*: „Kai jis, numalšinęs dvi sielos dalis (geismą ir pyktį) ir išjudinęs trečiąją, kurioje glūdi išmintis, paskui atsiduoda poilsiui – tokiomis sąlygomis, ir tu tai žinai, siela greičiausiai pasiekia tiesą"**. Ir Charitono Afrodisiadiečio romane, kai Kalirojei galiausiai baigiasi išbandymai ir ji gauna atpildą už ilgą kovą skaistybei išsaugoti, ji regi „teorematinį" vaizdinį, kuris parodo romano pabaigą. Šį sapną jai siunčia deivė globėja, kartu lemdama ir žadėdama: „Ji save dar nekaltą mato Sirakūzuose, įeina į Afroditės šventyklą, o grįždama sutinka Chairėją, o paskui regi save, lydimą tėvo ir motinos, kurie veda ją iki sužadėtinio namų, sužadėtuvių dieną mieste, papuoštame girliandomis"***.

Remiantis Artemidoro nustatytais santykiais tarp sapnų tipų, jų reikšmių ir subjekto būsenos, galima sudaryti tokią lentelę:

---

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, IV, pratarmė.

** *Platonas.* Valstybė, IX, 572 a-b.

*** *Charitonas Afrodisiadietis. Chairėjas ir Kaliroje,* V, 5.

Dorovingos sielos		Būsenos sapnai		Įvykių vaizdiniai	
		Tiesioginiai	Ženklų	Teorematiniai	Alegoriniai
		Niekada		Dažniausiai	
Paprastos sielos	Ekspertai		Dažniausiai		
	Neekspertai	Dažniausiai			Dažniausiai

Oneirokritikos darbo sritį rodo paskutinė lentelės skiltis – alegoriniai įvykių vaizdiniai, kuriuos regi paprastos sielos. Čia interpretacija galima, nes vizijos nėra aiškios – tai tik paveikslai, kurie iš tiesų reiškia kažką kita; o aiškinimas naudingas, nes leidžia pasiruošti įvykiui, kuris įvyks ne tuojau pat.

2. Oneiriškosios alegorijos aiškinimas atliekamas analogijos būdu. Artemidoras daug kartų prie to sugrįžta: oneirokritikos menas remiasi panašumo dėsniu; jis veikia „panašų sugretindamas su panašiu"*.

Šią analogiją Artemidoras įgyvendina dviem planais. Pirmiausia kalbama apie prigimtinę analogiją tarp vaizdinių paveikslo ir ateities, kurią jis pranašauja, elementų. Norėdamas atskleisti šį panašumą, Artemidoras naudojasi įvairiais būdais: kokybiniu identiškumu (sapnuoti ligą gali reikšti „prastą" būsimą sveikatos arba turto „būklę"; sapnuoti purvą reiškia, kad kūną užpuls kenksmingos substancijos); žodiniu identiškumu (avinas reiškia vadovavimą dėl žodžių žaismo: *krios* – *kreiōn*)**; simboliniu panašumu (atletui sapnuoti liūtą – pergalės ženklas; sapnuoti audras – nelaimės ženklas); tikėjimo buvimu, populiariais posakiais, mitologinėmis temomis (meška reiškia moterį dėl Kalisto Arkadietės)***; taip pat priklausymu tai pačiai egzistencinei kategorijai: vedybos ir mirtis sapne gali reikšti ir viena, ir kita, nes abi laikomos *telos* – gyvenimo pabaiga (tikslo arba laiko)****; praktikų panašumu

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, II, 25.

** Ten pat, II, 12. A. J. Festugière'o pastaba, p. 112.

*** Ten pat, II, 12.

**** Ten pat, II, 49 ir 65.

(„vesti nekaltą merginą ligoniui reiškia mirtį, nes visos ceremonijos, kurios lydi vedybas, taip pat lydi ir laidotuves“*).

Yra taip pat vertės analogas. Tai svarbiausias taškas, kai oneirokritikos funkcija yra nustatyti, ar būsimi įvykiai palankūs, ar ne. Visa vaizdinių reikšmių sritis Artemidoro tekste yra suskirstyta į binarinį pasaulį – tarp gero ir blogo, prabangaus ir neprabangaus, laimingo ir nelaimingo. Taigi kyla klausimas: kaip vaizdiniuose regimo veiksmo reikšmė gali pranešti apie įvykį, kuris atsitiks? Bendrasis principas labai paprastas. Vaizdinys turi palankią prognozę, jei vaizduojamas veiksmas yra geras. Tačiau kaip tai įvertinti? Artemidoras siūlo šešis kriterijus. Ar atvaizduotas veiksmas natūralus? Ar jis atitinka įstatymus? Ar jis atitinka papročius? Ar jis atitinka *technē* – taisykles ir praktikas, kurios leidžia veiksmui pasiekti savo tikslą? Ar jis atitinka laiką (tuo norima pasakyti: ar jis atliktas tinkamu laiku ir tinkamomis sąlygomis)? Galiausiai, kaip jis vadinamas (ar jis turi pavadinimą, kuris pats savaime yra geras ženklas)? „Pagal bendrą principą visos sapno vizijos, atitinkančios gamtą ar įstatymą, papročius ar meną, vardą ar laiką, yra gerą lemiančios, o visos priešingos vizijos – kenksmingos ir nenaudingos“**. Tačiau Artemidoras tuojau pat priduria, kad šitas principas nėra universalus ir jis turi išimčių. Gali būti tam tikrų reikšmės inversijų. Kai kurie „iš vidaus geri“ vaizdiniai gali būti „blogi iš išorės“: kai sapne pavaizduotas veiksmas yra palankus (sapnuoti, kad vakarienauji su dievu, iš esmės pozityvu), tačiau pranašaujamas įvykis nepalankus (nes jei tas dievas Kronas, surakintas savo sūnų, tai vaizdas reiškia, kad sėsi į kalėjimą)***. Kiti vaizdiniai, atvirkščiai, „blogi iš vidaus“ ir „geri iš išorės“: jei vergas sapnuoja, kad jis kare, – tai pranašystė apie jo išvadavimą, nes karys negali būti vergas. Taigi su pozityviais ar negatyviais ženklais ir paženklintaisiais susijusi daugybė galimų variacijų. Nėra kalbama apie neišvengiamą netikrumą, o tik apie sudėtingą sritį, kuri reikalauja, kad būtų atsižvelgiama į visus susapnuoto vaizdo aspektus ir į sapnuojančiojo padėtį.

Prieš pradedant seksualinių sapnų analizę, praktikuojamą Artemidoro, šitas šiek tiek ilgokas nukrypimas buvo būtinas, norint suvokti

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, II, 65.

** Ten pat, IV, 2.

*** Ten pat, I, 5.

sapnų aiškinimo mechanizmą ir siekiant apibrėžti, kaip moraliniai lytinių aktų vertinimai atsiranda juos vaizduojančių sapnų mantikoje. Iš tiesų būtų neatsargu naudoti šitą tekstą kaip tiesioginį dokumentą, atskleidžiantį seksualinių aktų vertę ir jų teisėtumą. Artemidoras nesako, gerai ar ne, moralu ar ne, atlikti vieną ar kitą aktą, o tik tai, ar gerai, ar blogai, palanku ar ne sapnuoti, kad jis atliekamas. Taigi principai, kuriuos galima išskirti, nėra susiję su pačiais aktais, o tik su jų atlikėjais ar veikiau su seksualiniais aktoriais, kurie oneiriškoje scenoje atitinka vaizdinių autorių ir jais pranašauja jam atsitiksiantį gėrį ar blogį. Dvi svarbios *oneirokritikos* taisyklės – žinoti, kad vaizdiniai „kalba apie būtį" ir apie tai jie kalba analogijos forma – veikia tokiu principu: sapnas nusako įvykį, sėkmę ar nesėkmę, klestėjimą ar nelaimę, kurie realiai apibūdins subjekto būties būdą. Sapnas tai nusako remdamasis analogijos ryšiu su subjekto, kaip sapno seksualinės scenos aktoriaus, būties būdu – geru ar blogu, palankiu ar nepalankiu. Neieškokime šiame tekste kodo, ką reikia ir ko nereikia daryti; ieškokime subjekto etikos, kuri buvo paplitusi Artemidoro epochoje.

2. Analizė

Artemidoras seksualiniams sapnams skiria keturis skyrius* – prie viso to dar reikia pridėti daugybę pastabų. Jis grindžia savo analizę aktus suskirstydamas į tris tipus: tuos, kurie atitinka įstatymą (*kata nomon*), tuos, kurie jam prieštarauja (*para nomon*), ir tuos, kurie prieštarauja gamtai (*para phusin*). Toks skirstymas toli gražu nėra aiškus: nė vienas iš šių terminų neapibrėžtas; neaišku, kaip išdėstomos nurodytos kategorijos, neaišku, ar „prieš gamtą" reikia suprasti kaip „prieš įstatymą" dalį; kai kurie aktai vienu metu pateikiami dviejose rubrikose. Neįsivaizduokime griežtos klasifikacijos, kuri suskirstytų visus įmanomus seksualinius aktus į teisėtus, neteisėtus ar priešgamtinius. Vis dėlto juos detaliai nagrinėjant, iš nurodytų grupių šis tas paaiškėja.

* 77–80 pirmosios dalies skyriai.

1. Pirmiausia apie „atitinkančius įstatymą“ aktus. Mūsų retrospektyviam žvilgsniui atrodo, jog painiojami gana skirtingi dalykai: svetimavimas ir vedybos, prostitučių lankymas, kabinėjimasis prie namų vergų, tarno masturbacija. Kuriam laikui palikime nuošalyje reikšmę, kurią reikėtų suteikti sąvokai „atitikti įstatymą“. Iš tiesų šio skyriaus fragmentas gana aiškiai nušviečia analizės rutuliojimąsi. Artemidoras kaip bendrą taisyklę pateikia, kad vaizdiniuose regimos moterys – tai „sapnuojančiajam turinčios tekti veiklos paveikslai. Taigi, kokia ir kokiomis sąlygomis būtų moteris, į tokias sąlygas sapnuojantįjį nuves jo veikla“*. Reikia suprasti, kad Artemidorui sapno prognostinę prasmę, taigi tam tikra prasme ir susapnuoto akto moralinę vertę, nulemia partnerio ar partnerės būsena, o ne pati akto forma. Šią salygą reikia suprasti plačiąja prasme: tai „kito“ (sapnuojamojo) socialinis statusas; tai faktas, vedęs jis ar ne, laisvas ar vergas, jaunas ar senas, turtingas ar vargšas; tai jo profesija, tai vieta, kurioje jis sutinkamas; tai padėtis, kurią jis užima sapnuotojo atžvilgiu (žmona, meilužė, jauna globotinė ir t. t.). Tuo remiantis galima suprasti iš pirmo žvilgsnio nelogišką teksto rutuliojimosi būdą: jame vienas po kito aptariami galimi partneriai, atsižvelgiant į jų statusą, jų ryšį su sapnuojančiuoju, vietą, kur juos sutinka.

Trys pirmieji tekste paminėti personažai atkuria tradicinę trijų kategorijų moterų, prie kurių galima prieiti, seriją: tai žmona, meilužė ir prostitutė. Sapnuoti, jog santykiauji su nuosava žmona yra palankus ženklas, nes žmoną natūrali analogija sieja su amatu ir profesija; kaip ir kalbant apie pastaruosius, su žmona atliekama pripažinta ir teisėta veikla, iš jos gaunama nauda kaip iš klestinčio verslo; su ja patiriamas malonumas reiškia malonumą, kuris bus jaučiamas gavus pelną iš amato. Nėra jokio skirtumo tarp žmonos ir meilužės. Artemidoro siūloma analizė yra gana įdomi: žmona, kaip malonumą suteikiantis objektas, ir tos, kurias familiarus žodynas kartais vadina „darbininkėmis“, kurios yra tam, kad suteiktų šiuos malonumus, ir „atsiduoda nieko neatsakydamos“, – turi pozityvią reikšmę. Tačiau esama „tam tikros gėdos“ lankyti tokias moteris – tai gėda ir taip pat išlaidos; tai šiek tiek sumažina įvykio, apie kurį praneša jį vaizduojantis sapnas, teigiamą reikšmę.

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, I, 78.

Tačiau neigiamą sapno reikšmę labiausiai pabrėždavo prostitucijos vieta. Dėl dviejų priežasčių, kurių viena yra lingvistinė: nors viešnamį apibrėžia terminas, reiškiantis dirbtuvę arba parduotuvę (*ergastērion*), ir tai turi teigiamą prasmę, tačiau jis taip pat vadinamas „vieta visiems", „bendra vieta" – kaip kapinės. Antroji priežastis grindžiama filosofų ir medikų dažnai nurodomais seksualinės etikos punktais: bergždžias sėklos švaistymas, jos eikvojimas nesiekiant susilaukti palikuonių, kuriuos galėtų pagimdyti žmona. Dėl šios dvigubos priežasties lankyti prostitutes sapne gali reikšti mirtį.

Greta klasikinės trilogijos žmona–meilužė–prostitutė, Artemidoras kalba ir apie atsitiktinai sutinkamas moteris. Tada sapnas reiškia tokią ateitį, kokios socialiai „verta" sapnuojama moteris: ar ji turtinga, gerai apsirengusi, pasipuošusi, ar sutinka? Jei taip, toks sapnas žada kažką gero. Jei ji sena, bjauri, vargšė, jei neatsiduoda pati – sapnas yra blogas.

Šeimyna pateikia kitą seksualinių partnerių – tarnų ir vergų – kategoriją. Čia susiduriama su tiesiogine priklausomybe: vergai turtą reiškia ne per analogiją – jie yra to turto sudedamoji dalis. Taigi, savaime aišku, malonumas, kuris sapne patiriamas su tokiu personažu, reiškia, kad „nuosavas turtas suteiks malonumą ir labai tikėtina, jog jis bus didesnis ir puikesnis". Pasinaudojama savo teise; naudojamasi savo turtu, todėl tai yra geri sapnai, realizuojantys statusą ir teisėtumą. Žinoma, partnerio lytis mažai svarbi – nesvarbu, mergaitė ar berniukas, – svarbiausia, kad būtų kalbama apie vergą. Artemidoras daug reikšmės skiria kitam dalykui: sapnuojančiojo pozicijai seksualinio akto metu – aktyvus jis ar pasyvus? Būti „po" savo tarnu, sapne sugriauti socialinę hierarchiją – blogas ženklas; tai požymis, kad bus patirta žala iš to žemesniojo arba teks patirti jo panieką. Dar kartą patvirtindamas, kad čia kalbama ne apie nusižengimą gamtai, bet apie pasikėsinimą į socialinę hierarchiją ir teisingus jėgų santykius, Artemidoras prabėgom pabrėžia visiškai tokią pat negatyvią reikšmę sapnų, kuriuose sapnuojantįjį paima jo priešas, vyresnysis ar jaunesnysis brolis (pažeista lygybė).

Toliau eina santykių grupė. Sapnas geras, jei santykiaujama su pažįstama moterimi, jeigu ji nėra ištekėjusi, jei ji turtinga; nes atsiduodanti moteris atiduoda ne tik savo kūną, o ir „su savo kūnu susijusius dalykus", kuriuos ji atsineša su savimi (drabužius, papuošalus ir

apskritai visus savo turimus materialinius daiktus). Priešingai, sapnas blogas, jeigu kalbama apie ištekėjusią moterį, nes ji priklauso savo vyrui; įstatymas draudžia prie jos artintis ir baudžia už svetimoteriavimą. Tai sapnuojantis ateityje turi laukti tokių pat bausmių. O kai sapnuojami santykiai su vyru? Jeigu sapnuoja moteris (čia vienas iš nedaugelio teksto fragmentų, kur atsižvelgiama ir į moterį), sapnas geras visais atvejais, nes jis atitinka natūralų ir socialinį moters vaidmenį. Tačiau jeigu vyras sapnuoja, kad yra paimamas kito, tai elementas, leidžiantis atskirti gerą ar blogą sapno prasmę, yra dviejų partnerių reliatyvių statusų palyginimas: sapnas geras, jei esi paimamas senesnio ir vyresnio už save (tai žada dovanas); jis blogas, jei aktyvusis partneris yra jaunesnis ir neturtingesnis – arba tik neturtingesnis: tai išlaidas lemiantis ženklas.

Paskutinė įstatymą atitinkančių sapnų grupė susijusi su masturbacija. Šie sapnai labai glaudžiai siejami su vergijos tema, nes kalbama apie patarnavimą sau pačiam (rankos – tai tarnai, kurie paklūsta penio – šeimininko reikalavimui), ir taip pat todėl, kad žodis, kuris reiškia „pririšti prie stulpo", norint išplakti vergą, taip pat reiškia pajusti erekciją. Vergas, kuris sapnavo, kad patenkino savo šeimininką, iš tikrųjų bus jo išplaktas. Taigi susiduriama su labai didele amplitude to, kas „atitinka įstatymą": kalbama apie santuokinius aktus, santykius su meiluže, taip pat apie santykiavimą, būnant aktyviam ar pasyviam, su kitu vyru, masturbaciją.

2. Sritis, kurią Artemidoras laiko „prieštaraujančia įstatymui", daugiausia apima incestą*. Incestas suprantamas labai siaura prasme – kaip santykiai tarp tėvų ir vaikų. Kalbant apie incestą tarp brolių ir seserų, jis prilyginamas tėvo ir dukters santykiams, jei vyksta tarp brolio ir sesers; tačiau atrodo, kad Artemidoras abejoja, ar aktą tarp dviejų brolių reikėtų priskirti *kata nomon* ar *para nomon*. Bent jau jį pamini abiejose rubrikose.

Jei tėvas sapnuoja, kad santykiauja su savo dukterimi arba sūnumi, sapno reikšmė beveik visada bloga. Tai dėl tuojau pat nurodomų fizinių priežasčių: jeigu vaikas yra visai mažas – mažesnis nei penkerių ar

---

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, I, 78 ir 79.

dešimties metų, – tokio akto padaryta fizinė žala leidžia numatyti jo mirtį ar ligą. Jeigu vaikas didesnis, sapnas taip pat blogas, nes jis parodo negalimus arba pražūtingus santykius. Naudotis savo sūnumi, „išmesti“ į jį savo sėklą – tai nevertingas aktas: bergždžios išlaidos, kurios neduos jokios naudos. Todėl toks sapnas reiškia didelių pinigų netekimą. O santykiauti su visiškai suaugusiu vaiku, kai tėvas ir sūnus negali be konfliktų sugyventi viename name, nes abu nori vadovauti – tai, be abejo, blogas ženklas. Tik vieninteliu atveju toks sapnas yra geras: kai tėvas išvyksta į kelionę su sūnumi arba imasi su juo tvarkyti bendrus reikalus; tačiau jei tokiame sapne tėvas yra pasyvus (nepriklausomai nuo to, ar sapnuoja tėvas, ar sūnus), jo reikšmė pražūtinga: bus sugriauta hierarchinė tvarka, dominavimo ir veiklos poliai. Seksualinis tėvo „priklausymas“ sūnui reiškia priešiškumą ir konfliktą*. Tėvui sapnuoti santykiavimą su dukra nėra palankiau. Šis sėklos „švaistymas“ į dukros, kuri vieną dieną ištekės, išsinešdama tėvo sėklą pas kitą, kūną, pranašauja didelį pinigų praradimą. O jei dukra jau ištekėjusi, tokie santykiai reiškia, kad ji paliks savo vyrą ir sugrįš į tėvų namus, kad reikės patenkinti jos poreikius; sapnas geras tik tada, kai tėvas vargšas – dukra gali grįžti turtinga ir patenkinti tėvo poreikius**.

Galėtų atrodyti keistai, tačiau incestas su motina (kurį Artemidoras visada parodo kaip incestą tarp sūnaus ir motinos, ir niekada – tarp motinos ir dukters) dažnai turi palankią reikšmę. Ar, laikantis artemidoriškojo principo tarp spėjamosios reikšmės ir moralinės vertės, reikia manyti, kad incestas tarp motinos ir sūnaus iš esmės nėra peiktinas? O gal tai reikia suprasti kaip vieną iš Artemidoro numatytų išimčių iš bendrojo principo? Nėra abejonių, kad Artemidoras incestą tarp motinos ir sūnaus laiko morališkai baustinu. Tačiau pažymėtina, kad toks incestas jam dažnai suteikia palankią pranašišką reikšmę, paversdamas motiną tarsi kažkokiu modeliu ir daugelio socialinių ryšių ir veiklos formų matrica. Motina – tai amatas; susijungti su ja reiškia profesinę

* Tačiau reikia pažymėti, jog, remiantis IV knygoje pateikiamu aiškinimu, įsiskverbti į savo sūnų jaučiant malonumą – tai ženklas, kad jis gyvens; patiriant kančią – jis mirs. Artemidoras pabrėžia, jog šiuo atveju prasmę nulemia malonumas.

** *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, I, 78.

sėkmę ir klestėjimą. Motina – tai tėvynė: sapnuoti lytinius santykius su ja gali reikšti sugrįžimą tam, kuris ištremtas, arba sėkmę politiniame gyvenime. Motina – tai taip pat derlinga žemė, iš kurios gimstama: jeigu vyksta teismas tuo metu, kai sapnuojamas incestas, reiškia, kad bus gauta ginčytina valda ar turtas; o žemdirbys gaus gerą derlių. Tačiau pavojus ligoniams: įsiskverbimas į šitą motiną – žemę reiškia mirtį.

3. Apie „gamtai prieštaraujančius“ aktus Artemidoras pateikia dvi viena po kitos einančias plėtotes: vienoje kalbama apie tai, kas neatitinka gamtos nustatytos padėties (ši plėtotė yra vaizdinių apie incestą interpretavimo priedas); kitoje kalbama apie santykius, kur akto „gamtai prieštaraujantį“ pobūdį rodo partnerio „prigimtis“*.

Artemidoras pabrėžia, kad gamta lytinio akto formą apibrėžė kiekvienai rūšiai atskirai: „Vieni lipa ant patelių iš užpakalio – kaip arklys, asilas, ožys, jautis, elnias ir kiti keturkojai. Kiti iš pradžių susijungia burnomis – kaip gyvatės, balandžiai ir žebenkštys; žuvų patelės surenka patinų išskirtą spermą“. Žmonės iš gamtos taip pat perėmė labai tiksliai apibūdintą sueities būdą: veidas į veidą, vyrui gulint ant moters. Tokia sueitis yra visiško valdymo aktas: matant, kad partnerė „paklūsta“ ir „atliepia“, esate „viso partnerės kūno“ šeimininkas. Visos kitos pozos yra „nesaikingos, nenuosaikios ir natūralumą pažeidžiančios išmonės, kurias skatina girtumas“. Tokie nenatūralūs santykiai rodo prastus socialinius santykius (blogi santykiai, priešiškumas) arba sunkų ekonominį etapą (esate nesavas, „varžotės“).

Kalbėdamas apie šiuos lytinio akto „variantus“, Artemidoras išskiria oralinę erotiką. Ji griežtai smerkiama – ypač dažnas požiūris antikoje**: „moralinė klaida“, „pasibjaurėtinas aktas“, kurio regėjimas sapne teigiamą reikšmę gali turėti tik tada, jeigu tai susiję su sapnuojančiojo profesine veikla (jei jis oratorius, fleitistas ar retorikos profesorius); paprastai šita praktika reiškia nenaudingas išlaidas, nes kalbama apie bergždžią sėklos eikvojimą. Tai su gamta nesuderinama praktika, kuri vėliau

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, I, 79–80.

** *P. Veyne.* Homoseksualumas Romoje, leidinyje *Istorija*, 1981 m. sausio mėn., p. 78.

trukdo bučiuotis arba kartu valgyti; ji pranašauja santykių nutrūkimą, priešiškumą, kartais – mirtį.

Tačiau yra ir kitų būdų lytinių santykių metu atsidurti už natūralumo ribų – dėl pačių partnerių prigimties. Artemidoras išvardija penkias galimybes: santykiai su dievais, su gyvuliais, su lavonais, santykiavimas su pačiu savimi arba galiausiai dviejų moterų santykiavimas. Dviejų paskutinių kategorijų priskyrimas nesuderinamiems su gamta aktams yra labiau neaiškus negu kitų. Santykiavimas su pačiu savimi neturi būti suprantamas kaip masturbacija; pastaroji buvo paminėta tarp „įstatymą atitinkančių" aktų. Taigi gamtai prieštaraujančio santykiavimo su pačiu savimi esmė – penio įsiskverbimas į savo paties kūną, savo penio bučiavimas, penio paėmimas burna. Pirmieji vaizdiniai reiškia vargą, skurdą ir kančias; antrieji žada vaikų gimimą, jeigu jų dar nėra, arba jų sugrįžimą, jeigu jie išvykę; o tretieji vaizdiniai reiškia, kad vaikai mirs, neturėsite moterų nei meilužių (nes nereikia moterų, kai galima pasinaudoti pačiu savimi) arba būsite pasmerktas didžiausiam skurdui.

Kalbant apie moterų santykiavimą, būtų galima klausti, kodėl jis priskiriamas „gamtai prieštaraujančių" aktų kategorijai, tuo tarpu vyrų santykiavimas priklauso kitoms rubrikoms (ir paprastai įstatymą atitinkantiems aktams). Šito priežastis, be abejo, yra santykių forma – įsiskverbimas: pasiėmusi kažkokį daiktą moteris atlieka vyro vaidmenį, neteisėtai užima jo padėtį ir paima kitą moterį. Išskirtinai vyriško – dviejų vyrų – akto metu įsiskverbimas pats savaime nėra gamtos transgresija (netgi jeigu vienam iš dviejų būti įsiskverbimo objektu laikoma gėdinga ir netinkama). Toks dviejų moterų aktas, atliekamas nepaisant to, kas jos yra – viena ir kita, ir naudojantis apgaule, visiškai taip pat „prieštarauja gamtai" kaip ir žmogiškosios būtybės santykiavimas su dievu arba su gyvuliu. Sapnuoti tokius aktus reiškia, kad teks užsiimti bergždžia veikla, išsiskirsite su vyru arba tapsite našle. Dviejų moterų santykiavimas taip pat gali reikšti bendravimą arba moteriškų „paslapčių" sužinojimą.

3. Sapnas ir aktas

Reikia išskirti du bruožus, kurie ženklina visą Artemidoro atliktą seksualinių vaizdinių analizę. Pirmiausia sapnuojantysis visada dalyvauja savo paties sapne; seksualiniai vaizdai, kuriuos aiškina Artemidoras, niekada nėra gryna ir paprasta fantasmagorija, kuri vyktų sapnuojančiojo akyse, bet nepriklausomai nuo jo – kur jis būtų tik žiūrovas. Jis ten visada dalyvauja – ir kaip pagrindinis veikėjas: yra tikslus aktą sapnuojančio subjekto ir akto subjekto, koks regimas sapne, sulyginimas. Be to, savo kūrinyje Artemidoras gana retai seksualinius aktus ir malonumus parodo kaip reikšmingus ir pranašaujamus elementus; gana išskirtinis dalykas, kad koks nors vaizdas sapne pranašautų būsimą lytinį aktą arba malonumo netekimą*. Priešingai, lytiniai aktai yra išanalizuoti ir sugrupuoti trijuose čia nagrinėjamuose skyriuose kaip sapno sudedamosios dalys ir pranašiški elementai; Artemidoras beveik visada juos pateikia kaip „žyminčiuosius“ elementus, bet beveik niekada kaip „pažymimus“; vyrauja vaizdai, o ne jausmai, atvaizdavimas, o ne vaizduojamas įvykis. Taigi Artemidoro interpretacija išsidėstys linijos, nubrėžtos tarp lytinio akto atlikėjo ir sapno regėtojo, forma, taip pereinant nuo subjekto prie subjekto; ir, žvelgiant į tokį lytinio akto ir subjekto vaidmenį, kokį jis save regi sapne, interpretacinio darbo tikslas bus iššifruoti tai, kas atsitiks sapnuojančiajam, kai jis sugrįš į bendravimo būseną.

Iš pirmo žvilgsnio matyti, kad Artemidoro mantika labai dažnai seksualiniams sapnams suteikia socialinę reikšmę, tačiau pasitaiko ir taip, kad šie sapnai praneša apie sveikatos pakitimus – ligą arba išgijimą; jie gali būti ir mirties ženklai. Tačiau kur kas daugiau jų praneša apie veiklos sėkmę ar nesėkmę, praturtėjimą arba nuskurdimą, klestėjimą arba šeimos sugriuvimą, naudingą ar nenaudingą reikalą, palankias vedybas ar bloga lemiančią sąjungą, disputus, varžymąsi, susitaikymą, geras ar blogas galimybes visuomeninėje karjeroje, ištrėmimą, pasmerkimą.

* Seksualiniai elementai dažnai atskleidžia sapno prasmę, pvz., IV knygoje 37, 41, 46, 66 skyriuose; V knygoje 24, 44, 45, 62, 65, 67, 95 skyriuose.

Seksualinis sapnas nusako sapnuojančiojo lemtį socialiniame gyvenime; aktoriaus vaidmuo seksualinėje sapno scenoje atitinka vaidmenį, kurį jis turės šeimos, amato, verslo ir miesto scenoje.

Tam yra dvi pagrindinės priežastys. Pirmoji visiškai bendro pobūdžio: ji susijusi su kalba, kuo plačiai naudojasi Artemidoras. Iš tiesų graikų kalboje – kaip, beje, daugiau ar mažiau ir daugelyje kitų kalbų – labai ryškus seksualinės ir ekonominės kai kurių terminų reikšmės dviprasmiškumas. Taip žodis *sōma*, reiškiantis kūną, taip pat reiškia turtą ir daiktus; todėl galimas ekvivalentiškumas tarp kūno „valdymo" ir turtų valdymo*. *Ousia* – tai substancija, taip pat turtas, tačiau tai gali reikšti ir sėklą ar spermą: spermos netektis reikš substancijos išeikvojimą**. Sąvoka *blabē* – žala, gali būti siejama su turto pokyčiais, pinigų netektimi, tačiau taip pat su buvimu prievartos auka arba pasyviu lytinio akto objektu***. Artemidoras taip pat žaidžia žodžio „skola" polisemija: žodžiais, kurie reiškia reikalavimą sumokėti ir bandymą išvaduoti, taip pat galima pasakyti, jog esate spaudžiamas seksualinio poreikio, o iš jo išsivaduojate jį patenkindami: terminas *anagkaion*, vartojamas vyriškam lyties organui aprašyti, yra šių reikšmių sankryžoje****.

Kita priežastis susijusi su savita Artemidoro kūrinio forma ir paskirtimi: tai vyro knyga, skirta daugiausia vyrams ir jų vyriškam gyvenimui. Reikia prisiminti, kad sapnų interpretacija nėra laikoma paprasta ir tik asmeniniu smalsumu pagrįsta veikla – ji naudinga, nes padeda valdyti savo gyvenimą ir pasiruošti būsimiems įvykiams. Kadangi naktys pasakoja, kas dieną įvyks, norint tinkamai gyventi vyro, namų šeimininko, šeimos tėvo gyvenimą, naudinga mokėti išsiaiškinti naktį gimstančius sapnus. Tokia yra Artemidoro knygų perspektyva: tai vadovas, kad atsakingas vyras, namų šeimininkas kasdieniame gyvenime

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, II, 77. Taip pat IV knygoje (4) rašoma apie turėjimo savo valdžioje (įsiskverbimo) ir turėjimo savo valdžioje (nuosavybės) ekvivalentiškumą.

** Ten pat, I, 78.

*** Ten pat, I, 78. Taip pat IV knygoje (68) rašoma, jog susapnuoti save virtus tiltu reiškia, kad tapsi prostitutu(e): „Jeigu moteris arba gražus berniukas sapnuotų, kad tampa tiltu, jie taps prostitutais ir daug žmonių jais naudosis". Tokį pat sapną susapnavęs turtingas vyras „bus niekinamas ir tarsi trypiamas".

**** Ten pat, I, 79. Taip pat I, 45.

galėtų veikti, atsižvelgdamas į ženklus, kurie gali jį nuspėti. Taigi sapno vizijose bandoma rasti šeimyninio, ekonominio ir socialinio gyvenimo giją.

Tačiau tai dar ne viskas: aiškinimas, pateikiamas Artemidoro pasisakymuose, rodo, kad seksualinis sapnas pats savaime yra suvokiamas, plėtojamas ir analizuojamas kaip socialinė scena; „gera ir bloga" amato, tėvonijos, šeimos, politinės karjeros, statuso, draugysčių ir protekcijų srityje jis pranašauja todėl, kad vaizduojamus lytinius aktus sudaro tie patys elementai. Iš Artemidoro naudojamos analizės aiškiai matoma, kad *aphrodisia* vaizdinių interpretavimas sėkmės ar nesėkmės, socialinio pasisekimo ar nepasisekimo terminais parodo tam tikrą dviejų sričių vienesybiškumą. Šitai atsiskleidžia dviem lygiais: vaizdinių elementų, vartojamų kaip medžiaga analizei, lygiu ir principų, kurie leidžia šiems elementams suteikti reikšmę (prognostinę „vertę"), lygiu.

1. Kokius seksualinio sapno aspektus Artemidoras laiko svarbiais savo analizei?

Pirmiausia – personažai. Pavyzdžiui, Artemidoras nekalbės nei apie sapnuojančiojo artimą ar tolimą praeitį, nei apie jo dvasinę būseną ar aistras apskritai, o tik apie jo socialinius bruožus: amžiaus grupę, kuriai jis priklauso; užsiima jis verslu ar ne, ar užima politines pareigas, ar stengiasi apvesdinti savo vaikus, ar jam gresia bankrotas arba artimųjų priešiškumas ir pan. Visiškai tokie pat ir „personažai", kuriuos sapne mato aptariami partneriai; oneiriškas Artemidoro sapnuojančiojo pasaulis pilnas individų, kurie beveik neturi fizinių bruožų. Beveik nėra ir emocinių ar aistros palaikomų ryšių su pačiu sapnuojančiuoju; sapno personažai pasirodo tik kaip socialiniai profiliai: jauni, seni (bent jau jaunesni arba vyresni už sapnuojantįjį), turtingi ar vargšai; tai žmonės, kurie atneša turtus ar prašo dovanų; tai pataikūniški arba žeminantys ryšiai; tai aukšti pareigūnai, kuriems reikia paklusti, arba žemesni, iš kurių galima teisėtai pelnytis; tai namų žmonės ar žmonės iš kitur; tai laisvi vyrai, moterys, priklausančios vyrui, vergai arba profesionalios prostitutės.

Kalbant apie tai, kas vyksta tarp tų personažų ir sapnuojančiojo, reikia pabrėžti ypatingą Artemidoro santūrumą. Jis nekalba apie glamones, sudėtingas kombinacijas, nėra fantasmagorijų, o tik keletas labai

paprastų variacijų pagrindinės formos – įsiskverbimo – tema. Atrodo, jog ji sudaro seksualinės praktikos esmę ar bent jau vienintelį dalyką, vertą išskirti ir turintį prasmę aiškinant sapną. Įsiskverbimo aktas, turintis kelis pozicinius variantus, ypač išskiriant du polius – aktyvų ir pasyvų, yra daug reikšmingesnis lytinių aktų vertinimo rodiklis negu pats kūnas ir jo įvairios dalys, negu malonumas, jo savybės ir intensyvumas. Klausimas, kurį Artemidoras nuolat pateikia apie nagrinėjamus sapnus, – žinojimas, kas į ką įsiskverbia. Ar sapnuojantis subjektas (beveik visada vyras) aktyvus, ar pasyvus? Ar tai jis paklūsta ir yra paimamas? Klausimas, kaip atliekamas įsiskverbimas, paprastai yra neišvengiamas (nebent į jį jau būtų detaliai atsakyta), ar būtų kalbama apie sūnaus santykius su tėvu, su motina, ar su vergu. Jį galima dar patikslinti: kokia yra subjekto poza šio įsiskverbimo metu? Visi sapnai iki „lesbietiško" nagrinėjami šiuo ir tik šiuo požiūriu.

Šitas įsiskverbimo aktas – svarbiausias seksualinės veiklos momentas, svarbiausia medžiaga interpretacijai ir sapno reikšmės centras – yra tuojau pat perkeliamas į socialinę scenografiją. Pirmiausia Artemidoras lytinį aktą mato kaip aukštesnės ir žemesnės padėties žaismą: įsiskverbimas abu partnerius pastato į dominuojančiojo ir paklūstančiojo pozicijas; vienam jis reiškia pergalę, kitam – pralaimėjimą; vienam iš partnerių tai yra teisė, o kitam – primetama būtinybė; tai statusas, kuris suteikia vertę, arba padėtis, kurią reikia iškęsti; tai pranašumas, kuriuo naudojamasi, arba susitaikymas su padėtimi, kad pelnas paliekamas kitiems. Tai parodo kitą lytinio akto aspektą: Artemidoras jį taip pat mato kaip „ekonominį" išlaidų ir pelno žaismą; pelnas – patiriamas malonumas, malonūs pojūčiai; išlaidos – aktui reikalinga energija, sėklos – brangios gyvybinės substancijos – iššvaistymas ir po to atsirandantis nuovargis. Artemidoras savo analizei plėtoti naudoja ne tiek įvairius kintamuosius dydžius, kuriuos galėtų parodyti įvairūs gestai, juos lydintys įvairūs jutimai, ar visus sapne galimus matyti vaizdus, kiek elementus, susijusius su įsiskverbimu kaip „strateginiu" dominavimo–paklusimo ir „ekonominiu" netekties–naudos žaidimu.

Šie elementai mums gali pasirodyti vargani, schemiški, netekę seksualinio „atspalvio", tačiau reikia pažymėti, kad jie iš anksto patenkina socialiai reikšmingų elementų analizę; Artemidoras savo analizėje kalba

apie socialinėje scenoje esančius ir ją apibūdinančius personažus. Ši socialinė scena juos paskirsto svarbiausiojo akto, kuris vienu metu egzistuoja fizinių santykių, socialinių aukštesniojo ir žemesniojo ryšių ir ekonominės veiklos praradimo bei pelno plotmėse, atžvilgiu.

2. Kaip, remdamasis išskirtais ir analizėje sureikšmintais elementais, Artemidoras nustatys seksualinio sapno „vertę"? Tai reikia suprasti ne tik kaip įvykio, apie kurį pranešama alegoriškai, tipą, bet ypač (tai laikoma pagrindiniu praktinės analizės aspektu) kaip jo „kokybę" – tai yra palankų ar nepalankų poveikį subjektui. Prisimenamas vienas iš esminių metodo principų: sapno prognostinė kokybė (geras ar blogas pranašaujamas įvykis) priklauso nuo pranašaujančiojo paveikslo reikšmės (blogas ar geras sapne matomas aktas). Taigi, analizuodami pateiktus pavyzdžius, pamatėme, kad „pozityvią vertę turintis" lytinis aktas Artemidoro požiūriu ne visada ir nebūtinai yra įstatymų leidžiamas, aplinkinių nuomonės gerbiamas, papročiams priimtinas lytinis aktas. Žinoma, yra svarbių sutapimų: sapne lytiškai santykiauti su savo žmona arba meiluže yra gerai; tačiau yra skirtumų, netgi svarbių: palanki incesto su savo motina sapno reikšmė yra labiausiai sukrečiantis pavyzdys. Galima paklausti: koks gi tas kitas būdas vertinti lytinius aktus, tie kiti kriterijai, kurie leidžia pasakyti, kad šie aktai sapne ir sapnuojančiajam „geri", tuo tarpu už juos būtų smerkiama realybėje? Atrodo, kad susapnuoto lytinio akto „vertę" sudaro santykis tarp sapnuojančiojo seksualinio ir socialinio vaidmens. Kalbant dar tiksliau, galima pasakyti, kad Artemidoras mano, kad „palankiai" ir gerai lemia sapnas, kuriame sapnuojančiojo seksualinė veikla su partneriu atitinka schemą, pagal kurią turėtų klostytis jo santykiai su tuo pačiu partneriu socialiniame, o ne seksualiniame gyvenime. Oneiriškieji lytiniai santykiai vertinami lyginant su socialiniais santykiais „nemiegant".

Kad būtų „geras", sapnuojamas lytinis aktas turi paklusti bendrajam „izomorfizmo" principui. Toliau kalbant schemiškai, būtų galima pridurti, kad šis principas įgauna dvi formas: „pozicijos analogijos" principo ir „ekonominio adekvatumo" principo. Pagal pirmąjį iš šių principų lytinis aktas bus geras tada, jei sapnuojantysis subjektas, santykiaudamas su partneriu, užima poziciją, kuri atitinka jo poziciją realiame

gyvenime su tuo pačiu partneriu (arba to paties tipo partneriu): todėl yra gerai būti „aktyviam“ su savo vergu (nesvarbu, kokia būtų jo lytis); gerai būti aktyviam su prostitutu ar prostitute arba su jaunu ir neturtingu berniuku; tačiau „gerai“ būti pasyviam su vyresniu ir turtingesniu už save ir pan. Remiantis šiuo izomorfizmo principu, sapnas apie incestą su motina yra kupinas pozityvių reikšmių: čia subjektas matomas aktyvioje pozicijoje su motina, kuri jį pagimdė ir išmaitino, todėl jis atsimokėdamas turi jai dirbti, tarnauti, garbinti ją, išlaikyti ir praturtinti kaip žemę, tėvynę ar miestą. Tačiau, kad lytinis aktas sapne turėtų pozityvią reikšmę, taip pat reikia, kad jis paklustų „ekonominio adekvatumo“ principui; reikia, kad „išlaidos“ ir „pelnas“, kurį duoda šita veikla, būtų paskirstyti teisingai: pagal kiekį (daug išlaidų dėl menko malonumo nėra gerai), taip pat kryptį (nedaryti bergždžių išlaidų tiems ar toms, kurie negali jų grąžinti, kompensuoti arba atsilygindami būti naudingi). Tas pats principas lemia, kad gerai sapnuoti lytinius santykius su vergais: naudojamasi savo geru – tai, kas buvo nupirkta darbui, dar teikia ir malonumą. Tas pats principas suteikia daug reikšmių sapnams, kurių metu tėvas santykiauja su savo dukterimi: priklausomai nuo to, ištekėjusi duktė ar ne, ar pats tėvas našlys, ar ne, ar žentas turtingesnis, ar neturtingesnis už uošvį, sapnas reikš išlaidas ar kraitį, pagalbą iš dukters arba, atvirkščiai, būtinybę ją išlaikyti po jos skyrybų.

Visa tai galima apibendrinti sakant, kad pagrindinė Artemidoro interpretacijos gija, susijusi su seksualinių sapnų pranašiška reikšme, reikalauja seksualinius sapnus ir jų analizę išskaidyti į elementus (personažus ir aktus), kurie patys savo prigimtimi yra socialiniai objektai; ir kad ji leidžia tam tikru būdu įvertinti lytinius aktus priklausomai nuo to, kokią socialinę poziciją sapne užima sapnuojantis subjektas. Kad sapnas būtų geras, sapne seksualinis veikėjas (kuris visada yra sapnuojantysis ir beveik visada suaugęs vyras) turi išlaikyti savo kaip socialinio veikėjo vaidmenį (net jeigu sapnuojamas aktas realiai būtų smerktinas). Nereikia pamiršti, kad visus seksualinius sapnus, kuriuos jis analizuoja, Artemidoras priskiria vaizdinių (*oneiros*) kategorijai; taigi jie pasako, „kas atsitiks“: o šiuo atveju tai, kas „atsitiks“ ir apie ką „kalbama“ sapne, yra sapnuojančiojo kaip veiklos subjekto pozicija – koks jis: aktyvus ar pasyvus, dominuojantis ar paklūstantis, nugalėtojas ar nugalėtas,

„viršuje" ar „apačioje", uždirbantis ar išleidžiantis, gaunantis pelną ar patiriantis netektis, pranašesnis ar patiriantis žalą. Mažojoje įsiskverbimo ir pasyvumo, malonumo ir išeikvojimo, subjekto būties būdo dramaturgijoje seksualinis sapnas pasako tai, ką jam paruošė likimas.

Galbūt kaip patvirtinimą būtų galima pacituoti fragmentą iš *Sapnų aiškinimo*, puikiai atskleidžiantį ryšį tarp to, kas individą apibrėžia kaip aktyvųjį seksualinių santykių subjektą, ir to, kas nulemia jo vietą socialinės veiklos lauke. Kitos knygos dalies tekstas supažindina su skirtingų kūno dalių reikšmėmis sapne. Vyriškas organas – vadinamas *anagkaion* (tai būtinas elementas, kuriuo mus prievartauja ir kuriuo mes prievartaujame kitus) – apima ištisą santykių ir veiklos sritį, nustatančią individo statusą mieste ir pasaulyje; čia figūruoja šeima, turtas, žodinė veikla, statusas, politinis gyvenimas, laisvė ir pagaliau paties individo vardas. „Vyriškas organas sutapatinamas su tėvais, nes jam būdingas generatyvinis principas; su žmona ir su meiluže, nes jis tinkamas meilės dalykams; su broliais ir visais to paties kraujo giminaičiais, nes pagrindinė visos šeimos atsiradimo priežastis priklauso nuo vyriškojo organo; su kūniška jėga ir vyriškumu, nes juos taip pat jis lemia; su iškalba ir išsilavinimu, nes iš visų daiktų tik vyriškasis organas turi daugiau generatyvinės jėgos negu kalbos... Vyriškasis organas taip pat sutapatinamas su pelnu ar laimėjimu, nes jis tai įsitempęs, tai atsipalaidavęs ir gali teikti arba gaminti (...) Jis susijęs su skurdu, vergove, grandinėmis, nes laikomas „tramdančiuoju" ir yra „suvaržymų" simbolis. Jis susijęs ir su pagarba, kurią įkvepia aukštas rangas, nes jį vadiname pagarba (...) Jei jis padvigubėjo, tai reiškia, kad visi esami daiktai padvigubės, išskyrus žmoną ir meilužę; šito dvigubas organas nesuteikia, nes niekada neįmanoma naudotis vienu metu dviem vyriškaisiais organais. Aš pažįstu žmogų, kuris, būdamas vergas, susapnavo, kad turi tris falus: jis buvo išlaisvintas ir vietoj vieno vardo gavo tris, nes prie dviejų savo vardų jis pridėjo išlaisvintojo vardą. Tačiau tai atsitiko tik vieną kartą: o sapnus reikia interpretuoti remiantis ne retais atvejais, o tik tokiais, kurie atsitinka dažniausiai"*.

* *Artemidoras.* Sapnų aiškinimas, I, 45.

Kaip matome, vyriškasis organas pasirodo visų savitvardos žaidimų sankryžoje: savęs valdymo žaidime, nes jo reikalavimai gali mumis pasinaudoti, jeigu leisimės jo prievartaujami; pranašumo prieš savo seksualinius partnerius žaidime, nes šiuo organu atliekamas įsiskverbimas; privilegijų ir statuso žaisme, nes jis žymi visą giminystės ir socialinės veiklos lauką.

***

Paveikslas, kurį piešia seksualiniams sapnams skirti Artemidoro veikalo skyriai, yra artimas antikai. Jame lengvai randama tradicijų ir papročių, kuriuos galėtų patvirtinti daugelis kitų – ankstesniųjų ar to meto – paliudijimų, bruožų. Esame pasaulyje, kurį labai ryškiai paženklina vyriškojo personažo centrinė pozicija ir lytiniuose santykiuose vyriškajam vaidmeniui suteikta svarba. Esame pasaulyje, kuriame vedybos yra pakankamai vertinamos, kad būtų laikomos geriausia terpe seksualiniams malonumams. Šiame pasaulyje vedęs vyras gali taip pat turėti meilužę; naudotis savo tarnais – berniukais ar mergaitėmis; lankyti prostitutes. Galiausiai šiame pasaulyje savaime aiškūs atrodo santykiai tarp vyrų, vis dėlto prisilaikant atitinkamų amžiaus ar statuso skirtumų.

Taip pat galima pabrėžti daugelio kodekso elementų egzistavimą. Tačiau reikia pripažinti, kad jie yra gana negausūs ir gana neaiškūs. Keletas griežtų draudimų, kuriuos apibūdina didžiulis pasibjaurėjimas: tai felacija – santykiavimas tarp moterų, ir ypač tai, jog viena iš jų prisiima vyrišką vaidmenį; labai siauras incesto apibrėžimas, kuriuo remiantis incestas paprastai suprantamas kaip tėvų ir vaikų santykiavimas; nuoroda į kanonišką ir natūralią lytinio akto formą. Tačiau Artemidoro tekste visiškai nekalbama apie pastovią ir aiškią leidžiamų ir draudžiamų lytinių aktų klasifikaciją; nėra nieko, kas tiksliai nubrėžtų ribą tarp to, kas natūralu ir kas „prieštarauja gamtai“. Ypač svarbu, jog, kaip atrodo, svarbiausias ir lemiamas vaidmuo, siekiant nustatyti lytinio akto „kokybę“, tenka ne kodekso elementams – bent jau sapne ir jo, kaip pranašo, funkcijoje.

Ir atvirkščiai, atliekant pačią interpretaciją, galima nujausti apie kitą lytinių aktų suvokimo būdą ir kitus jo vertinimo principus: remiantis

ne aktu, vertinamu pagal jo daugiau ar mažiau dažnai pasitaikančią formą, o atlikėju, jo gyvenimo būdu, padėtimi, santykiu su kitais ir pozicija, kurią jis užima kitų atžvilgiu. Atrodo, jog esminis klausimas daug mažiau siejamas su aktų atitikimu natūraliai struktūrai arba pozityviam reglamentavimui negu su tuo, ką būtų galima pavadinti subjekto „veiklos stiliumi" ir ryšiais, kuriuos jis sukuria tarp seksualinės veiklos ir kitų savo šeimyninės, socialinės, ekonominės egzistencijos aspektų. Analizė ir vertinimo procedūros nepagrįstos judėjimu nuo lytinio akto į sritį, laikomą seksualumo ar kūno sritimi, kurios leistinas formas nustatytų dievų, žmonių ar gamtos įstatymai; jos pagrįstos judėjimu nuo subjekto, kaip seksualinio veikėjo, į kitas gyvenimo sritis, kuriose jis plėtoja savo veiklą. Būtent šiuose skirtingų veiklos formų santykiuose ne išskirtinai, bet daugiausia slypi seksualinio elgesio principai.

Čia lengvai randami pagrindiniai moralinės *aphrodisia* patirties, kokia ji buvo pavaizduota klasikinės epochos tekstuose, požymiai. Artemidoro knyga patvirtina šios patirties ilgaamžiškumą ir solidumą, neformuluodama etikos, tačiau sapnus aiškina to paties laikmečio seksualinių malonumų suvokimo ir vertinimo būdais.

Tačiau, pažvelgus į tekstus, kurių tikslas – apgalvoti pačias seksualines praktikas ir duoti patarimų apie elgesį bei gyvenimo principus, galima pastebėti keletą modifikacijų, lyginant šiuos tekstus su griežtumo doktrinomis, kurios buvo suformuluotos IV a. filosofijoje. Kas tai – pertrūkis, radikalūs pasikeitimai, naujos malonumų praktikos formos atsiradimas? Žinoma, ne. Tačiau polinkiai pastebimi: gyvesnis dėmesys, nemažai su seksualiniu elgesiu susijusių abejonių ir didesnė reikšmė skiriami vedyboms ir jų reikalavimams, o meilei berniukams suteikiama mažiau reikšmės: apskritai tai griežtesnis stilius. Stebima lėta evoliucija. Tačiau per temas, kurios plėtojamos, akcentuojamos ir gilinamos, galima aptikti kito tipo modifikaciją: ji susijusi su tuo, kaip moralinė mintis apibrėžia subjekto požiūrį į savo seksualinę veiklą.

II SKYRIUS

SAVĘS [PAŽINIMO] KULTŪRA

Įtarus požiūris į malonumus, primygtinis teigimas, kad nesaikingumas daro poveikį kūnui ir sielai, vedybų ir santuokinių įsipareigojimų iškėlimas, – toks griežtumas dviem pirmaisiais amžiais pasireiškia filosofų ir gydytojų tekstuose. Tai patvirtina Sorano, Rufo Efesiečio, Muzonijaus ir Senekos, Plutarcho, Epikteto ir Marko Aurelijaus tekstai. Beje, būtent iš šios moralės neabejotinai daug pasiskolino krikščioniškieji autoriai, ir daugelis šiandienos istorikų sutinka pripažinti seksualinio griežtumo temų egzistavimą, galiojimą ir sustiprėjimą visuomenėje, kurios amoralumą ir ištvirkėliškus įstatymus aprašinėjo ir dėl to jai priekaištavo to meto rašytojai. Palikime nuošalyje klausimą, ar jie tai smerkė teisėtai: vertinant tik tekstus, kuriuose apie tai rašoma, ir vietą, kurią jie jam skiria, atrodo, kad iš tiesų daug primygtinesnis tapo „malonumų klausimas“, o dar tiksliau – su seksualiniais malonumais siejamas įtarumas dėl galimų turėti santykių ir kaip jais reikia mėgautis. Tai intensyvesnis *aphrodisia* problematizavimas, kai reikia pabandyti iš naujo kartu apimti būdingas formas ir motyvus.

Įsitikinti, kad tai buvo naujai akcentuojama, padės įvairūs aiškinimai. Naują akcentavimą galima susieti su tam tikromis moralizavimo pastangomis, kurių daugiau ar mažiau autoritarišku būdu ėmėsi politinė valdžia; šios pastangos buvo ypač didelės ir remiamos esant Augusto principatui; ir pastaruoju atveju tiesa, kad teisinės priemonės, saugančios vedybas, favorizuojančios šeimą, reglamentuojančios gyvenimą susidėjus ir smerkiančios svetimoteriavimą, buvo lydimos idėjinio judėjimo, – kuris galbūt nebuvo visiškai dirbtinis, – prieštaraujančio esamam palaidumui ir reikalaujančio grįžti prie senųjų papročių

griežtumo. Tačiau vis dėlto negalima įsikibti į tas žinias; ir, be abejo, būtų neteisinga manyti, kad šios priemonės ir idėjos yra daugelio šimtmečių evoliucijos, turinčios atvesti į režimą, kuriame seksualinė laisvė bus griežčiau apribota institucijų ir civilinių arba religinių įstatymų, apmatai. Šie politiniai bandymai iš tiesų buvo pernelyg pavieniai, turėjo per daug ribotus tikslus ir per mažai bendrų ir nuolatinių efektų, kad būtų galima kalbėti apie griežtumo tendenciją, kuri taip dažnai pasireiškė moraliniuose dviejų pirmųjų amžių apmąstymuose. Be to, pažymėtina, kad, išskyrus retas išimtis*, šis moralistų reiškiamas griežtumo poreikis praktiškai neįgavo visuomeninės valdžios įsikišimo reikalavimo formos; filosofų veikaluose būtų neįmanoma rasti tramdomosios ir bendrosios seksualinio elgesio teisėtvarkos projekto; jie tik skatina individus, kurie nori gyventi kitokį gyvenimą negu „daugybė kitų“, laikytis griežtumo, tačiau nesistengia rasti priemonių ar bausmių, kurios galėtų visus vienodai sutramdyti. Beje, kalbant apie akcentuojamą griežtumą, negalima teigti, kad būtų buvę siūlomi griežčiausi draudimai: galiausiai I ir II amžių medicininiai režimai, kalbant apskritai, nėra daug labiau ribojantys negu Dioklio režimas; stoikų reikalaujama santuokinė ištikimybė nėra griežtesnė negu Nikoklio, kuris gyrėsi, kad nesantykiauja su jokia kita moterimi, išskyrus savo žmoną; o Plutarchas *Dialoge apie meilę* yra beveik atlaidesnis, kalbėdamas apie berniukus negu griežtas *Įstatymų* leidėjas. Pirmųjų amžių tekstuose daug labiau negu naujuose aktų draudimuose pabrėžtas dėmesys, kurį reikia skirti sau pačiam; reikalaujama tikslios formos, užmojo, reguliarumo, budrumo; reikia laikytis griežto režimo, padedančio išvengti visų kūno ir sielos negerovių; svarbu gerbti ne tik savo statusą, bet ir save patį kaip protaujančią būtybę, atsisakant malonumų arba juos apribojant ir mėgaujantis jais tik santuokoje arba norint susilaukti palikuonių. Trumpiau tariant – ir tik iš pirmo žvilgsnio, – šitas seksualinio griežtumo reikšmės padidinimas moraliniuose apmąstymuose neišplečia draudžiamus aktus apibrėžiančio kodekso, bet suintensyvina ryšį su savimi, kurio dėka tampama savo aktų subjektu*. Šios griežtesnės moralės motyvus reikia nagrinėti atsižvelgiant būtent į tai.

* Dionas Prusietis (*Kalbos*, VII), kalbėdamas apie neturto sukeliamas problemas, taip pat užsimena apie priemones, kurių reikėtų imtis, kad vyrautų dorybė.

Tada galima galvoti apie dažnai prisimenamą reiškinį: „individualizmo“, kuris suteiktų vis daugiau vietos iš egzistencijos „atimtiems“ aspektams, asmeninio elgesio vertėms ir dėmesiui, skiriamam sau pačiam, didėjimą helenistiniame ir romėnų pasaulyje. Taigi prie šios griežtos moralės plėtojimosi turėtų prisidėti ne visuomeninio autoritariškumo sustiprėjimas, o veikiau politinių ir socialinių rėmų, kuriuose praeityje vyko individų gyvenimas, susilpnėjimas: ne taip glaudžiai susijungę į miestus, labiau izoliuoti vieni nuo kitų ir labiau priklausantys nuo savęs, helenistai ir romėnai filosofijoje ieškojo labiau asmeniškų elgesio taisyklių. Ši schema nėra visiškai klaidinga. Tačiau galima paklausti apie šio individualistinio postūmio ir socialinio bei politinio proceso, kuris būtų paleidęs individus iš jų tradicinės priklausomybės, realumą. Civilinė ir politinė veikla galėjo pakeisti formą iki tam tikro taško; aukštosioms klasėms ji liko svarbi gyvenimo dalis. Kalbant apskritai, senosios visuomenės išliko mišrios visuomenės, kur gyvenimas vyko „viešai“; visuomenės, kuriose kiekvienas jautė stiprią vietinę ir šeimos ryšių, ekonominę, darbo ir draugiškų santykių sistemų priklausomybę. Beje, reikia pažymėti, kad doktrinos, kurios buvo labiausiai susijusios su elgesio griežtumu – ir į pirmąją vietą galima pastatyti stoikus – taip pat primygtinai teigė būtinybę įvykdyti pareigą žmonijai, bendrapiliečiams bei šeimai ir su didžiausiu noru atsisakė atsipalaidavimo ir egoistinio pataikavimo požiūrio praktikuojant atsiskyrėliškumą...

Tačiau kalbant apie „individualizmą“, kuris taip dažnai primenamas, aiškinant labai įvairius skirtingų epochų reiškinius, reikia pateikti bendresnį klausimą. Į tą vieną kategoriją dažnai įpainiojamos visiškai skirtingos kategorijos. Iš tiesų reikia išskirti tris dalykus: individualistinį požiūrį, kurį apibūdina individo nepakartojamumui suteikiama absoliuti vertė ir nepriklausomybės laipsnis, kuris jam priskiriamas toje grupėje, kuriai jis priklauso, arba institucijoms, iš kur jis kyla; asmeninio gyvenimo vertinimas – tai yra šeimos santykiams, namų veiklos formoms ir tėvonijos interesų sričiai pripažinta svarba; ir pagaliau santykis su savimi, t. y. formos, kurios kviečia laikyti save pažinimo objektu ir

* *A. J. Voelke.* Santykiai su kitu graikų filosofijoje, nuo Aristotelio iki Panaitijo, p. 183–189.

veiklos sritimi, norint pasikeisti, pasitaisyti, apsivalyti, save išganyti. Be abejo, šie požiūriai gali būti susiję; gali atsitikti, kad individualizmas sukelia asmeninio gyvenimo vertybių intensifikavimą; arba, kad ryšiams su savimi suteikta svarba yra susieta su individo unikalumo iškėlimu. Tačiau šie ryšiai nėra nei pastovūs, nei būtini. Galima rasti visuomenių arba socialinių grupių – tokios, be abejo, yra karinės aristokratijos, – kuriose individas kviečiamas patvirtinti savo vertę veiksmais, išskiriančiais iš kitų ir leidžiančiais jam būti už juos viršesniam, neteikiant didelės svarbos savo asmeniniam gyvenimui arba ryšiui nuo savęs į save. Taip pat yra visuomenių, kuriose asmeninis gyvenimas yra nepaprastai vertinamas, rūpestingai saugomas ir organizuojamas, kur jis sudaro elgesio taisyklių centrą ir vieną iš jo išaukštinimo principų – atrodo, kad taip buvo XIX amžiaus Vakarų šalių buržuazinėse klasėse; bet net ten individualizmas buvo silpnas ir santykis nuo savęs į save nebuvo gerai išplėtotas. Taip pat yra visuomenių ar grupių, kuriose ryšys su savimi yra intensifikuotas ir išplėtotas neišaukštinant individualizmo ar asmeninio gyvenimo vertės; pirmųjų amžių asketiškasis krikščionių judėjimas laikomas ypač stipriu santykių su savimi pačiu akcentavimu, nuvertinant asmeninio gyvenimo vertes; o įgavęs atsiskyrėliškumo formą, jis parodė aiškiai atsisakąs bet ko individualaus atsiskyrėliškoje praktikoje.

Neatrodo, kad imperijos epochoje pateikti seksualinio griežtumo reikalavimai būtų buvę didėjančio individualizmo pasireiškimas. Jų kontekstą veikiau apibūdina gana ilgai trukęs istorinis reiškinys, kuris tuo metu buvo pasiekęs apogėjų: plėtojimasis to, ką būtų galima pavadinti „savęs [pažinimo] kultūra“, kurioje buvo suintensyvinti ir išaukštinti ryšiai su pačiu savimi.

***

Šitą „savęs [pažinimo] kultūrą“* trumpai galima apibūdinti faktu, kad gyvenimo meną – skirtingomis formomis pasireiškiantį *technē tou biou* – valdo principas, kad reikia „rūpintis savimi“; ir rūpesčio savimi principas pagrindžia praktikos būtinumą, vadovauja jos plėtojimuisi ir

* Šios temos nagrinėjamos P. Hadot knygoje *Dvasiniai pratimai ir antikos filosofija.*

organizavimui. Tačiau reikia patikslinti, kad idėja, jog reikia prisitaikyti prie savęs paties, rūpintis pačiu savimi (*heautou epimeleisthai*) iš tiesų yra labai sena tema graikų kultūroje. Ji pasirodė labai anksti kaip plačiai paplitęs paliepimas. Kyras, kurio idealų portretą piešia Ksenofontas, nemano, kad jo gyvenimas, matuojant jo laimėjimais, būtų išbaigtas; jam dar lieka – ir tai brangiausia – užsiimti pačiu savimi: „Mes negalime priekaištauti dievams, kad jie nepatenkino visų mūsų troškimų", sako jis, galvodamas apie pasiektas savo pergales; „tačiau jei dėl to, kad atlikome didelius dalykus, nebegalime daugiau rūpintis savimi ir linksmintis su draugu, tai tokiai laimei aš savanoriškai sakau sudie"*. Plutarcho paskelbtas lakedemonietiškas aforizmas tvirtino, kad priežastis, dėl kurios žemės rūpesčiai buvo patikėti grupei išsilavinusių žmonių (ilotų), yra ta, jog Spartos piliečiai norėjo „rūpintis patys savimi"**: be abejo, šitaip buvo apibūdinamas fizinis ir karinis lavinimasis. Tačiau *Alkibiade* posakis vartojamas visai kita prasme ir sudaro pagrindinę dialogo temą: Sokratas aiškina ambicingam jaunuoliui, kad jis per daug pasitiki savimi norėdamas prisiimti atsakomybę už miestą, jam duoti patarimus ir varžytis su Spartos karaliais ar Persijos valdovais, jeigu dar neišmoko to, ką būtina žinoti, norint valdyti: pirmiausia jam reikia užsiimti pačiu savimi – ir tuojau pat, kol jis dar jaunas, „nes sulaukus penkiasdešimties bus jau per vėlu"***. Ir *Apologijoje* Sokratas teisėjams prisistato kaip rūpinimosi savimi šeimininkas: dievas jį įpareigojo priminti žmonėms, kad jiems reikia rūpintis ne turtais ar garbe, bet savimi pačiais ir savo sielomis****.

Taigi šią Sokrato įteisintą rūpinimosi savimi temą perėmė vėlesnė filosofija, kuri ją padarė šio „meno gyventi" širdimi, kuo ši filosofija ir norėjo tapti. Ši tema, išeidama iš prigimtinių rėmų ir išsivaduodama iš pirmųjų filosofinių reikšmių, progresyviai įgavo tikros „savęs [pažinimo] kultūros" apimtis ir formas. Kalbant apie „savęs [pažinimo] kultūrą", reikia suprasti, kad rūpinimosi savimi principas įgavo gana bendrą prasmę: bet kuriuo atveju paliepimas užsiimti pačiu savimi gyvuoja

* *Ksenofontas.* Kyro ugdymas, VII, 5.

** *Plutarchas.* Apophthegmata laconica, 217 a.

*** *Platonas.* Alkibiadas, 127 d-e.

**** *Platonas.* Sokrato apologija, 29 d-e.

daugybėje įvairių doktrinų; jis taip pat įgavo požiūrio, elgesio būdo formą, juo persisunkė gyvenimo stiliai; jis peraugo į procedūras, praktikas ir nurodymus, kurie buvo apmąstomi, plėtojami, tobulinami ir dėstomi; jis taip pat sudarė socialinę praktiką, suteikiančią pradžią interindividualiems santykiams, pasikeitimams ir bendravimui, o kartais netgi institucijoms; galiausiai jis davė pradžią tam tikram pažinimo tipui ir žinių plėtrai.

Šiame lėtame meno gyventi plėtojimesi, pažymėtame rūpinimosi savimi ženklu, du pirmieji imperijos epochos amžiai buvo laikomi kreivės viršūne: tam tikru aukso amžiumi savęs pažinimo kultūroje, be abejo, žinant, kad šis reiškinys susijęs tik su labai ribotu socialinių grupių, kurios buvo kultūros nešėjos ir kurioms *technē tou biou* galėjo turėti prasmę ir realybę, skaičiumi.

1. *Epimeleia heautou, cura sui* – tai įsakymas, randamas daugelyje filosofinių doktrinų. Jis neaplenkė ir platoniečių: Albinas nori, kad būtų pradedama studijuoti filosofiją nuo *Alkibiado* skaitymo, „norint pasisukti ir atsisukti į save patį" ir suprasti, „ką reikia padaryti savo rūpesčių objektu"*. Apulėjus *Sokrato dievo* pabaigoje išsako savo nusistebėjimą, kad jo bendraamžiai nepaiso pačių savęs: „Visi žmonės trokšta gyventi kuo geriau, jie visi žino, kad gali padėti tik siela...; tačiau jie jos neugdo (*animum suum non colunt*). O juk kiekvienas, kuris nori turėti skvarbų regėjimą, turi rūpintis savo akimis, kurios leidžia matyti; kas nori būti greitas lenktynėse, turi rūpintis kojomis, kurios tarnauja bėgant... Tas pats tinka visoms kūno dalims, kuriomis kiekvienas turi rūpintis pagal savo teikiamą pirmenybę. Visa tai žmonės mato aiškiai ir be vargo; todėl su teisėta nuostaba aš nepaliauju savęs klausinėti, kodėl jie netobulina savo dvasios, padedami išminties (*cur non etiam animum suum ratione excolant*)"**.

Epikūriečiams *Laiškas Menoikėjui* atskleidė principą, kad filosofija turi būti vertinama kaip nuolatinis rūpinimasis savimi. „Kad niekas, būdamas jaunas, nevėluotų pradėti filosofuoti, o senas neapleistų

* *A. J. Festugière.* Graikų filosofijos studijos, 1971, p. 563. Cituojamas Albinas.
** *Apulėjus.* Apie Sokrato dievą, XXI, 167–168.

filosofijos, nes niekam nėra nei per anksti, nei per vėlai pasirūpinti sielos sveikata"*. Būtent šią epikūriškąją temą, kad reikia rūpintis pačiu savimi, Seneka pateikia viename iš savo laiškų: „Kaip giedras dangus negali būti dar vaiskesnis, kai vos tik išsisklaidžius ūkanoms jo spindesio niekas neblankina, taip ir žmogus, kuris rūpinasi savo kūnu ir siela (_hominis corpus animumque curantis_), norėdamas vieno ir kito padedamas išausti savo paties palaimos ataudus, patiria tobulą būseną ir visų troškimų išsipildymą tada, kai jo siela nesuaudrinta ir jo kūnas nekenčia"**.

Slaugyti savo sielą – tai nurodymas, kurį iš pradžių Zenonas pateikė savo mokiniams ir kurį I amžiuje Muzonijus pakartos Plutarcho cituojamoje sentencijoje: „Tie, kurie nori išsigelbėti, turi gyventi be perstojo rūpindamiesi savimi"***. Ne paslaptis, kokį mastą įgavo prisitaikymo prie paties savęs tema Senekos veikaluose: pasak jo, reikia atsisakyti kitų darbų ir atsidėti šitam: taip bus galima tapti neužimtu sau pačiam (_sibi vacare_)****. Tačiau šitas „neužimtumas" įgauna daugialypės veiklos formą, kuri reikalauja, kad nebūtų gaištamas laikas ir nešvaistomos pastangos siekiant „sukurti save patį", „pakeisti save patį", „sugrįžti į save". _Se formare_*****, _sibi vindicare_******, _se facere_*******, _se ad studia revocare_********, _sibi applicare_*********, _suum fieri_**********, _in se recedere_***********, _ad se recurrere_************, _secum morari_************* – Seneka turi visą žodyną, leidžiantį apibūdinti įvairias

---

* _Epikūras._ Laiškas Menoikėjui, 122.

** _Seneka._ Laiškai Lucilijui, 66, 45.

*** Muzonijus Rufas. Hense leidimas, Fragmentai, 36; cituojamas Plutarcho _De ira_, 453 d.

**** _Seneka._ Laiškai Lucilijui, 17, 5; Apie gyvenimo trumpumą, 7, 5.

***** _Seneka._ Apie gyvenimo trumpumą, 24, 1.

****** _Seneka._ Laiškai Lucilijui, I, 1.

******* Ten pat, 13-1; Apie laimingą gyvenimą, 24, 4.

******** _Seneka._ Apie sielos ramybę, 3, 6.

********* Ten pat, 24, 2.

********** _Seneka._ Laiškai Lucilijui, 75, 118.

*********** _Seneka._ Apie sielos ramybę, 17, 3; Laiškai Lucilijui, 74, 29.

************ _Seneka._ Apie gyvenimo trumpumą, 18, 1.

************* _Seneka._ Laiškai Lucilijui, 2, 1.

formas, kurias turi įgauti rūpinimasis savimi, ir nekantrumą, su kuriuo siekiama surasti patį save (*ad se properare*)*. Markas Aurelijus taip pat jaučia tą patį nekantrumą besirūpindamas savimi: nei skaitymas, nei rašymas neturi jo daugiau atitraukti nuo tiesioginio rūpinimosi savo paties būtimi: „Neklajok daugiau. Tau nėra skirta vėl iš naujo perskaityti savo užrašus ar senąsias romėnų ir graikų istorijas, ištraukas, kurias tu palikai savo senoms dienoms. Taigi skubėk į tikslą; pasakyk sudie tuščioms viltims, padėk sau, jeigu prisimeni save patį (*sautōi boēthei ei ti soi melei sautou*), kol tai dar įmanoma“**.

Be abejonių, labiausiai šią temą išplėtojo Epiktetas. *Pokalbiuose* žmogus yra apibūdintas kaip būtybė, kuriai buvo patikėta rūpintis savimi. Tai didžiausias skirtumas lyginant su kitais gyvaisiais: gyvūnai „prie savęs“ randa tai, ko jiems reikia, kad išgyventų, nes gamta sutvarkė taip, kad jie galėtų būti mūsų paslaugoms, nesirūpindami patys savimi ir mums jais nesirūpinant***. O žmogus turi prižiūrėti patį save: tačiau ne dėl kokios ydos, kuri jam suteiktų kokį nors trūkumą ir dėl to padarytų jį žemesnį už gyvulius, o todėl, kad dievas norėjo, jog jis galėtų laisvai savimi naudotis; turėdamas tokį tikslą, dievas jį apdovanojo protu. Šio proto nereikia suprasti kaip nesančių natūralių sugebėjimų pakaitalo, priešingai, – tai sugebėjimas, kuris leidžia kada reikia ir kaip reikia naudotis kitais sugebėjimais; šį sugebėjimą galima laikyti absoliučiai vieninteliu, galinčiu pasinaudoti pačiu savimi: nes jis gali „save, kaip ir visa kita, laikyti tyrinėjimų objektu“****. Apvainikuodamas šituo protu visa tai, kas mums jau buvo duota gamtos, Dzeusas mums suteikė ir galimybę, ir pareigą užsiimti pačiais savimi. Kiek žmogus yra laisvas ir mąstantis – ir laisvai mąstantis, – tiek jis iš tikrųjų yra būtybė, kuriai buvo skirta rūpintis pačia savimi. Dievas mūsų nesukūrė iš marmuro kaip Fidijas savo Atėnę, kuri visada laiko ištiesusi ranką, ant kurios sustingusi nejudri pergalė plačiai išskleistais sparnais. Dzeusas „tave ne tik sukūrė, bet netgi patikėjo ir įteikė tau pačiam“*****. Epiktetui

* *Seneka.* Laiškai Lucilijui, 35, 4.

** *Markas Aurelijus.* Mintys, III, 14.

*** *Epiktetas.* Pokalbiai, I, 16, 1–3.

**** Ten pat, I, 1, 4.

***** Ten pat, II, 8, 18–23.

rūpinimasis savimi yra privilegija–pareiga, dovana–reikalavimas, kuris mums laiduoja laisvę, priversdamas save pačius laikyti darbo objektu*.

Jei filosofai pataria rūpintis savimi, tai nereiškia, kad šis uolumas yra skirtas tik tiems, kurie pasirinko panašų gyvenimą į jų; ar kad toks požiūris yra neišvengiamas tik tą laiką, kuris praleidžiamas šalia jų. Tai principas, galiojantis visiems, visą laiką ir visą gyvenimą. Apulėjus šitai pabrėžia: galima ignoruoti taisykles, kurios leidžia tapyti ir groti citra, neužsitraukiant gėdos ir negarbės; tačiau mokėti „tobulinti savo paties sielą, padedant protui" yra „vienodai visiems žmonėms būtina" taisyklė. Plinijaus atvejis gali būti konkretus pavyzdys: nutolęs nuo griežtos doktrininės priklausomybės, kylantis pastovios garbės karjeros laiptais, užsiėmęs savąja advokato veikla ir literatūriniais darbais, jis jokiu būdu nė akimirkai nenutraukia ryšių su pasauliu. Tačiau per visą savo gyvenimą jis nenustoja rūpintis savimi, kaip galbūt svarbiausiu objektu, kuriuo jam reikėtų rūpintis. Kai dar visai jaunas jis buvo išsiųstas į Siriją karinių funkcijų vykdyti, jo pirmasis rūpestis buvo aplankyti Eufratą ne tik dėl to, kad sektų jo mokymą, bet kad po truputį su juo suartėtų, „taptų jo mylimas" ir klausytų mokytojo, kuris moka nugalėti ydas nesikėsindamas į individą, pamokymų**. Ir jei vėliau Romoje jis retkarčiais ilsisi savo viloje Laurente, tai tik todėl, kad galėtų užsiimti pačiu savimi, „atsiduodamas skaitymui, kūrybai, rūpindamasis sveikata" ir kalbėdamasis „su pačiu savimi ir savo užrašais"***.

Taigi nėra nustatyto amžiaus, kada reikia užsiimti savimi. „Niekada ne per anksti ir ne per vėlai užsiimti savo siela", sakė jau Epikūras: „Tas, kuris sako, kad laikas filosofuoti dar neatėjo ar jau praėjo, panašus į tą, kuris sako, kad laimės laikas dar neatėjo arba jau praėjo. Tad filosofuoti turi jaunas ir senas; senas, nes sendamas jis liktų jaunas to, kas jis buvo, dėka; jaunas jis būtų kaip senis, nebijantis ateities"****. Mokytis gyventi visą gyvenimą – tai aforizmas, kurį cituoja Seneka ir kuris kviečia transformuoti gyvenimą į tam tikrą nuolatinį uždavinį, kurį puiku

* *M. Spanneut.* Epiktetas, Reallexikon für Antike und Christentum.

** *Plinijus.* Laiškai, I, 10.

*** Ten pat, I, 9.

**** *Epikūras.* Laiškas Menoikėjui, 122.

pradėti anksti, tačiau svarbiausia niekada nebaigti*. Seneka ar Plutarchas savo patarimus skiria nebe tiems godiems ir kukliems paaugliams, kuriuos Platono Sokratas arba Ksenofontas skatino rūpintis savimi. Tai vyrai. Serenas, kuriam skirta *De tranquillitate* konsultacija (taip pat *De constantia* ir galbūt *De otio*), yra jaunas Senekos globojamas giminaitis, bet neturintis nieko bendro su besimokančiu berniuku. Tai *De tranquillitate* epochos provincialas, kuris atvyksta į Romą ir dar abejoja dėl savo karjeros ir gyvenimo būdo, tačiau jau turi susidaręs tam tikrą filosofinį maršrutą: jis labiausiai rūpinasi tuo, kaip jį laiku nukeliauti. O dėl Lucilijaus, atrodo, kad jis buvo tik keleriais metais jaunesnis už Seneką. Būdamas Sicilijos prokuroras, 62-aisiais jis pradeda susirašinėti su Seneka, kuris jam išdėsto išmintingumo principus ir praktiką, pasakoja apie savo paties silpnybes ir dar nelaimėtas kovas, o kartais netgi prašo jo pagalbos. Beje, jis neraudonuoja sakydamas, jog, turėdamas daugiau kaip 60 metų, pats ėjo klausyti Metronakso mokymo**. Korespondentai, kuriems Plutarchas skiria savo veikalus, taip pat yra vyrai. Šie veikalai nėra paprasčiausi bendri dorybių ir ydų vertinimai nei svarstymai apie sielos laimę arba gyvenimo nesėkmes, o elgesio patarimai, dažnai taikomi labai apibrėžtoms situacijoms, taip pat ir žmonėms.

Šitas suaugusiųjų atkaklumas rūpintis savo siela, jų, lyg kokių senstelėjusių moksleivių, uolumas beieškant filosofų, kurie parodytų jiems laimės kelią, erzino Lukianą ir daugybę kitų. Jis šaiposi iš Hermotimo, matydamas gatvėje murmantį pamokas, kurių jam negalima pamiršti; beje, Hermotimas jau gana pagyvenęs: praėjo dvidešimt metų nuo to laiko, kai jis nusprendė daugiau nebesieti savo gyvenimo su nelaimingų žmonių gyvenimu, ir mano, jog jam prireiks dar gerų dvidešimties metų palaimai pasiekti. Jis (kaip pats teigia truputį toliau) filosofuoti pradėjo sulaukęs keturiasdešimties metų. Taigi keturiasdešimt paskutinių savo gyvenimo metų jis bus paskyręs rūpinimuisi savimi vadovaudamasis mokytojo nurodymais. O jo pašnekovas Licinijus, norėdamas pasilinksminti, apsimeta, kad staiga prisiminė, jog jam taip pat atėjo

* Šia tema žr. Senekos *Laiškus Lucilijui*, 82, 76; 90, 44–45; De constantia, IX, 13.

** *Seneka*. Laiškai Lucilijui, 76, 1–4. *A. Grilli*. Il problema della vita contemplativa nello mondo greco-romano, p. 217–280.

laikas mokytis filosofijos, nes ir jam ką tiktai suėjo keturiasdešimt metų. „Būk man ramstis, – sako jis Hermotimui, – vesk mane už rankos“*. Kaip sako I. Hadot, kalbėdamas apie Seneką, visa šita sąmonės valdymo veikla yra suaugusiųjų mokslas – *Erwachsenerziehung***.

2. Reikia suprasti, kad šitas darbas su savimi nereikalauja tiesiog bendro, išsklaidyto požiūrio. Terminas *epimeleia* reiškia ne paprastą rūpinimąsi, bet visą užsiėmimų visumą; norint apibrėžti namų šeimininko veiklą***, valdovo, prižiūrinčio savo valdinius, pareigą****, ligonių ar sužeistųjų slaugymą***** arba galiausiai dievams ar mirusiems atliekamas pareigas******, taip pat kalbama apie *epimeleia*. Pati *epimeleia* taip pat reikalauja triūso.

Reikia laiko. Viena didžiųjų šios savęs pažinimo kultūros problemų – nustatyti dienos ar gyvenimo dalį, kurią reikia jai skirti. Siūlomos įvairios formulės. Galima vakare ar rytą paskirti keletą minučių susikaupimui, apgalvojimui to, ką reikia padaryti, keleto naudingų principų prisiminimui, praėjusios dienos peržvelgimui; rytinis ir vakarinis pitagoriečių visko apsvarstymas nesvetimas ir stoikams, nors, žinoma, turi kitokį turinį; Seneka*******, Epiktetas********, Markas Aurelijus********* kalba apie akimirkas, kurias reikia skirti pokalbiui su pačiu savimi. Taip pat galima kartkartėmis pertraukti savo kasdienę veiklą ir susikaupti. Tai primygtinai rekomendavo Muzonijus********** ir daugybė kitų: tokie momentai leidžia pabūti akis į akį su pačiu savimi, prisiminti savo praeitį, peržvelgti visą prabėgusį gyvenimą, skaitant susipažinti su nurodymais ir pavyzdžiais, kuriuos stengiamasi

* *Lukianas.* Hermotimas, 1–2.
** *I. Hadot.* Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, 1969, p. 160.
*** *Ksenofontas.* Apie namų ūkį, V, 1.
**** *Dionas Prusietis.* Kalbos, III, 55.
***** *Plutarchas.* Regum et imperatorum apophthegmata, 197 d.
****** *Platonas.* Įstatymai, 717 e.
******* *Seneka.* De ira, III.
******** *Epiktetas.* Pokalbiai, II, 21; III, 10, 1–5.
********* *Markas Aurelijus.* Mintys, IV, 3. XII, 19.
********** *Muzonijus Rufas.* Hense leidimas, Fragmentai, 60.

sau įkvėpti, ir, atidžiai peržvelgiant gyvenimą, atrasti esminius racionalaus elgesio principus. Taip pat galima karjeros viduryje ar pabaigoje atsisakyti įvairios veiklos ir, naudojantis šiuo metų posūkiu, kai troškimai nurimsta, visiškai atsidėti filosofiniam darbui kaip Seneka arba malonaus gyvenimo ramybei*, savęs paties suvokimui kaip Spurina.

Tas laikas neleidžiamas tuščiai: jį užima uždaviniai, praktinis darbas, įvairi veikla. Užsiimti savimi nėra sinekūra. Tai rūpinimasis kūnu, sveikata, nelabai intensyvūs fiziniai pratimai, kiek įmanoma saikingesnis poreikių tenkinimas. Taip pat meditacija, skaitymas, vėliau perskaitomų pastabų iš knygų ar girdėtų pokalbių žymėjimasis, tiesų, kurios jau žinomos, bet kurias reikia dar geriau įsisavinti, prisiminimas. Markas Aurelijus pateikia tokį „užsisklendimo savyje" pavyzdį: tai ilgas darbas, skirtas suaktyvinti bendriesiems principams ir racionaliems argumentams, kurie įtikina nesileisti supykdomam nei kitų žmonių, nei atsitikimų, nei daiktų**. Tai taip pat pokalbiai su patikėtiniu, su draugais, su vadovu; prie viso to galima pridėti laiškus, atskleidžiančius sielos būseną, kuriuose prašoma patarimų ar jie duodami tiems, kuriems jų reikia, – tai, beje, naudingas pratimas vadinančiam save mokytoju, nes taip tie patarimai jam pačiam vėl pasidaro aktualūs: besirūpinant savimi išsirutuliojo visa žodinė ir raštiška veikla, kurioje susipina darbas su savimi ir bendravimas su artimu.

Čia susiduriama su vienu pačių svarbiausių šios sau skirtos veiklos dalykų – ji yra ne pratimas vienatvėje, o tikrų tikriausia socialinė praktika. Ir turinti daug prasmių. Iš tiesų ji dažnai įgaudavo formą daugiau ar mažiau institucinėse struktūrose, pavyzdžiui, neopitagorietiškoje bendruomenėje arba epikūriečių grupėje, apie kurių veiklą nemažai pastabų pateikia Filodemas: pripažinta hierarchija labiausiai pažengusiuosius į priekį įgalino vadovauti kitiems (arba individualiai, arba labiau kolektyviniu būdu); tačiau taip pat egzistavo bendrieji pratimai, kurie besirūpinant savimi leido gauti pagalbą iš kitų: užduotis, apibrėžta *to di' allēlōn sōzesthai****. Savo ruožtu Epiktetas dėstė panašesniu į mokyklinį būdu; jis turėjo keletą mokinių kategorijų: vieni buvo tik

* *Plinijus.* Laiškai, III, 1.

** *Markas Aurelijus.* Mintys, IV, 3.

*** *Filodemas.* Raštai, *Olivieri* leidimas, frag. 36, p. 17.

laikini, kiti likdavo ilgiau, norėdami pasiruošti paprasto žmogaus gyvenimui arba netgi svarbiai veiklai, o dar keletas, siekdami patys tapti profesionaliais filosofais, buvo išugdyti sąmonės vadovavimo taisyklėms ir praktikoms*. Taip pat buvo galima sutikti – ypač Romoje, aristokratiškuose sluoksniuose – praktikuojančių privačių konsultantų, kurie buvo gyvenimo patarėjai, politiniai įkvėpėjai, atsitiktiniai tarpininkai derybose: „buvo turtingų romėnų, manančių, jog naudinga išlaikyti filosofus, o žymūs žmonės nelaikė šios padėties žeminančia"; filosofai privalėjo duoti „moralinius patarimus ir padrąsinimus savo šeimininkams ir jų šeimoms, o pastarieji iš jų patarimų sėmėsi jėgų"**. Tokiu būdu Demetrijas buvo Trazėjos Peto sielos vadovas, kuris filosofui liepė dalyvauti jo savižudybėje, kad šis paskutiniu momentu galėtų suteikti jo gyvenimui gražiausią ir tobuliausią formą. Beje, tos skirtingos mokytojo, vadovo, patarėjo ir asmeninio patikėtinio funkcijos ne visada buvo išskiriamos: savęs pažinimo kultūros praktikoje vaidmenys dažnai tarpusavyje kaitaliojosi ir juos vieną po kito galėjo atlikti tas pats personažas. Muzonijus Rufas buvo politinis Rubelijaus Plauto patarėjas; po pastarojo mirties ištremtas, jis subūrė apie save lankytojus bei ištikimuosius ir įsteigė tarsi kokią mokyklą; o savo gyvenimo pabaigoje, po antrosios tremties valdant Vespasianui, jis grįžo į Romą, mokydamas visuomenę ir būdamas vienu iš Tito aplinkos asmenų.

Tačiau viso šito darbo su savimi vienintelis socialinis ramstis nebuvo mokyklos, mokymas ir sielos valdymo profesionalų buvimas; jis lengvai sulaukdavo paramos iš įprastų giminystės, draugystės ar įsipareigojimo santykių. Kai, rūpinantis savimi, kreipiamasi į kitą, kuris, atrodo, gali vadovauti ir patarti – pasinaudojama teise; o teikti pagalbą kitiems arba su dėkingumu priimti pamokas, kurios gali būti duodamos – tai vykdyti pareigą. Galeno tekstas apie aistrų gydymą yra šiuo požiūriu reikšmingas: jis pataria visiems, kurie nori tinkamai rūpintis savimi, ieškoti kitų pagalbos; tačiau jis nepataria kreiptis į techniką, garsų savo kompetencija ir žiniomis; o tik į paprasčiausią geros

* Apie pratimus mokykloje žr. *B. L. Humans.* Askēsis, Notes on Epictetus' Educational System, p. 41–46.

** *F. H. Sandbach.* The Stoics, p. 144; taip pat *J. H. Liebeschutz.* Continuity and Change in Roman Religion, p. 112–113.

reputacijos žmogų, pasižymintį neslepiamu tiesumu*. Tačiau atsitinka ir taip, kad rūpinimosi savimi ir kito pagalbos žaismas įsiterpia į jau egzistuojančius santykius, nudažo juos nauja spalva ir suteikia jiems daugiau šiltumo. Tada rūpinimasis savimi – arba rūpinimasis kitų rūpesčiu, kurį jie skiria patys sau – atrodo kaip socialinių ryšių intensyvinimas. Seneka guodžia savo motiną pats būdamas tremtyje ir norėdamas padėti jai išgyventi šią nelaimę šiandien ir galbūt didesnes nesėkmes ateityje. Serenas, kuriam jis skiria ilgą konsultaciją apie sielos ramybę, yra jaunas giminaitis iš provincijos, kurį jis globoja. Jo susirašinėjimas su Lucilijumi sustiprina jau egzistuojantį ryšį tarp dviejų vyrų, kurių amžius nedaug skiriasi, ir pamažu siekia šį dvasinį vadovavimą padaryti bendra patirtimi, iš kurios kiekvienas gali turėti naudos. Trisdešimt ketvirtajame laiške Seneka gali pasakyti Lucilijui: „Aš turiu tau pretenzijų, tu – mano kūrinys“, ir tuojau pat priduria: „Aš drąsinu žmogų, kuris jau ryžtingai pakilo ir savo ruožtu drąsina mane“; o pradėdamas kitą laišką, jis kalba apie atlyginimą už tobulą draugystę, kai kiekvienas iš dviejų bus kitam nuolatinė pagalba, apie kurią bus rašoma šimtas devintajame laiške: „Kovotojo įgūdžiai išugdomi kovojant; akompanuotojas išjudina muzikantų grojimą. Išminčius taip pat neturi leisti atsipalaiduoti savo dorybėms: judindamas save patį, jis dar yra judinamas kito išminčiaus“**. Taigi pasirodo, jog rūpinimasis savimi iš esmės susijęs su „sielos patarnavimu“, kuris apima pasikeitimo patirtimi su kitu galimybę ir abipusius įsipareigojimus.

3. Pagal tradiciją, kuri siekia labai toli graikiškojoje kultūroje, rūpinimasis savimi yra glaudžiais saitais susietas su medicinine mintimi ir praktika. Ši senoji koreliacija tampa vis reikšmingesnė – tad Plutarchas *Sveikatos taisyklių* pradžioje galės pasakyti, kad filosofija ir medicina dirba „toje pačioje srityje“ (*mia chōra*)***. Jos iš tiesų disponuoja bendromis sąvokomis, kurių svarbiausias elementas yra *pathos* koncepcija; ji visiškai taip pat taikoma aistrai kaip ir psichinei ligai, kūniškiesiems

* *Galenas.* Veikalas apie sielos aistras ir klaidas, III, 6–10.

** *Seneka.* Laiškai Lucilijui, 109, 2. Apie Seneką, jo ryšius ir vadovo veiklą žr. *P. Grimal.* Seneka, arba Imperijos sąžinė, p. 393–410.

*** *Plutarchas.* De tuenda sanitate praecepta, 122 e.

negalavimams ar nevalingiems sielos postūmiams apibūdinti; ir tiek vienu, tiek kitu atveju nurodo pasyvumo būseną, kuri kūnui turi skysčių ar jų savybių pusiausvyrą trikdantį, o sielai – judėjimo, galinčio ją nublokšti, nepaisant jos norų, poveikį. Remiantis ta bendra koncepcija, buvo galima sudaryti analizės schemą, taikomą kūno ir sielos negalioms tirti. Taip atsirado stoikų pasiūlyta „nosografinė" schema, fiksuojanti negalios plėtojimąsi ir chroniškumo didėjimą: pirmiausia išskiriamas polinkis negalioms – *proclivitas*, kuris gali skatinti ligas; po to eina negalavimai, sutrikimai, kurie graikiškai vadinami *pathos*, o lotyniškai *affectus*; vėliau – liga (*nosēma, morbus*), kuri įsigalėjo ir pasireiškė sutrikimui įsitvirtinus kūne ir sieloje. Dar reikšmingesni, dar ilgiau besitęsiantys – tai *aegrotatio* ar *arrhōstēma*, kurie sukelia ligos ir silpnumo būseną, o viso to pabaigoje – įsišaknijęs blogumas (*kakia, aegrotatio inveterata, vitium malum*), kurio niekaip neįmanoma išgydyti. Stoikai taip pat siūlė schemas, kurios parodo įvairias išgijimo stadijas ar įvairias galimas jo formas. Seneka išskiria ligonius, visiškai ar iš dalies pasveikusius nuo visų ar kai kurių ydų, atsikračiusius ligų, bet dar kankinamus negalavimų, ir tuos, kurie atgavo sveikatą, bet dar yra pažeidžiami dėl nepakitusių polinkių*. Šios sąvokos ir tos schemos turėtų būti bendrasis kūno medicinos ir sielos terapeutikos vadovas. Jos ne tik leidžia fiziniams ir moraliniams sutrikimams taikyti tą patį teorinės analizės tipą, bet ir imtis tų pačių priemonių, kišantis į vienų ir į kitų eigą, jais rūpintis, juos slaugyti ir galiausiai juos išgydyti.

Sielos slaugos būtiniems veiksmams apibūdinti nuolatos vartojama daugybė medicininių metaforų: pridėti skalpelį prie žaizdos, atverti skaudulį, amputuoti, pašalinti perteklių, duoti vaistus, skirti karčias mikstūras, raminamuosius ar pakeliančiuosius tonusą**. Sielos gerinimas, tobulinimas, kurio ieškoma filosofijoje, – *paideia*, kurią ši turi užtikrinti, piešiama vis labiau medicininėmis spalvomis. Ugdyti save ir rūpintis savimi – neatskiriama veikla. Epiktetas to primygtinai reikalauja: jis

* *Ciceronas.* Tusculanes, IV, 10; *Seneka.* Laiškai Lucilijui, 75, 9–15. Šiuo klausimu skaityti *I. Hadot.* Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlynas, 1969, II dalis, 2 skyrius.

** Apie kūno terapeutikos ir sielos medicinos palyginimą žr. *Seneka.* Laiškai Lucilijui, 64, 8.

nori, kad jo mokykla nebūtų laikoma paprasta lavinimo vieta, kur galima įgyti karjerai ar aiškumui reikalingų žinių ir užsitikrinti pranašumą prieš grįžtant prie savęs paties. Ją reikia laikyti „sielos dispanseriu": „Filosofijos mokykla – tai medicinos kabinetas (*iatreion*); išėjus iš jos, nereikia prisiminti, kad ten buvo džiaugtasi, o tik kad buvo kentėta"*. Jis primygtinai reikalauja iš savo mokinių, kad savo padėtį jie įsisąmonintų kaip patologinę būseną; kad jie iš pradžių ir vėliau laikytų save ne mokiniais, kurie ateina, norėdami gauti žinių iš to, kuris jų turi, o ligoniais: tarsi vienam būtų išnarintas petys, antrasis turėtų votį, trečiasis – fistulę, o dar vienam skaudėtų galvą. Jis priekaištauja, kad jie pas jį ateina ne būti slaugomi (*therapeuthēsomenoi*), bet norėdami, jog būtų sutvarkyti ir pataisyti jų vertinimai (*epanorthōsontes*). „Jūs norite išmokti silogizmų? Iš pradžių išgydykite savo žaizdas; sustabdykite kraujavimą, nuraminkite dvasią"**.

Toks gydytojas kaip Galenas mano, kad jis gali ne tik gydyti dvasios paklydimus (įsimylėjimo karštligė tradiciškai buvo priskiriama medicinos sričiai), bet taip pat slaugyti aistras („nepasiduodančią protui išderintą energiją") ir padėti ištaisyti klaidas (kurios „gimsta iš klaidingos nuomonės"). Beje, „apskritai ir bendrąja prasme", viena ir kita „vadinama klaidomis"***. Jis taip imasi slaugyti kelionės draugą, kuris buvo linkęs pernelyg greitai supykti. Taip pat jis priima jaunuolį iš savo aplinkos, kuris atėjo prašyti jo patarimo: jaunuolis tarėsi esąs neveikiamas net pačių mažiausių, kokios gali būti, aistrų; tačiau turėjo pripažinti, kad bereikšmiai dalykai jį veikia daugiau negu jo mokytoją Galeną svarbūs dalykai; jis atėjo prašyti jo pagalbos****.

Atrodo, jog savęs pažinimo kultūroje medicininis rūpestis apibūdinamas per tam tikrą, kartu savitą ir intensyvią, dėmesio kūnui formą. Šitas dėmesys labai skiriasi nuo fizinės jėgos išaukštinimo toje epochoje, kai gimnastika, sportinės ir karinės treniruotės sudarė sudėtinę laisvo

---

* *Epiktetas*. Pokalbiai, III, 23, 30 ir III, 21, 20–24; taip pat Seneka apie žmogų, lankantį filosofo paskaitas: „Aut sanior domum redeat, aut sanabilior" (Laiškai Lucilijui, 108, 4).

** *Epiktetas*. Pokalbiai, II, 21, 12–22; taip pat II, 15, 15–20.

*** *Galenas*. Apie sielos aistrų gydymą, I, 1.

**** Ten pat, IV, 16 ir VI, 28.

vyro formavimosi dalį. Beje, šis dėmesys turi kažką paradoksalaus, nes bent jau iš dalies įeina į moralę, kuri teigia, kad mirtis, liga ar net fizinės kančios nėra tikrieji skausmai ir geriau yra taikytis prie savo sielos negu rūpintis kūnu*. Savęs pažinimo praktikoje skiriamas dėmesys tam, kad kūno ir sielos negalavimai gali tarpusavyje bendrauti ir dalytis negaliomis: blogi sielos įpročiai gali sukelti fizines negalias, o kūno piktnaudžiavimai parodo ir palaiko sielos ydas. Abejonės labiausiai susijusios su sujaudinimo ir sutrikimų pereinamuoju tašku, atsižvelgiant į tai, kad reikia tvarkyti sielą, jei nenori, kad kūnas ją nugalėtų, ir taisyti kūną, norint, kad siela būtų pati sau šeimininkė. Dėmesys nukreiptas į šitą pereinamąjį individo silpnumą, susijusį su fiziniais skausmais, negaliomis ir kančiomis. Kūnas, kuriuo suaugusysis turi rūpintis, besirūpindamas savimi, jau nebėra jaunas kūnas, kurį reikėjo lavinti gimnastika; tai trapus, mažų negalavimų kupinas kūnas, kuris savo ruožtu grasina sielai ne tiek dėl savo didelio reiklumo, kiek dėl savo silpnybių. Senekos laiškai pateikia daug šio sveikatai, režimui, negalioms ir visiems kūno ir dvasios negalavimams skiriamo dėmesio pavyzdžių**. Susirašinėjimas tarp Frontono ir Marko Aurelijaus*** – žinoma, nekalbant apie Elijaus Aristido *Šventuosius pokalbius*, pateikiančius visai kitokį pasakojimą apie ligą ir suteikiančius jai visai kitą reikšmę – puikiai parodo rūpinimosi kūnu užimamą vietą savęs pažinimo praktikoje, taip pat šio rūpinimosi stilių: kalbama apie piktnaudžiavimo baimę, režimo ekonomiją, sutrikimų ieškojimą, išskirtinį dėmesį sutrikusiam funkcionavimui, atsižvelgimą į visus elementus (sezoną, klimatą, valgį, gyvenimo būdą), kurie gali trikdyti kūną, o per jį sielą.

Tačiau galbūt yra kai kas svarbesnio: tai raginimas, sugretinus (praktiškai ir teoriškai) mediciną ir moralę, pripažinti save ligoniu arba tuo, kuriam gresia liga. Savęs pažinimo praktika reikalauja, kad savo paties akyse būtumei laikomas ne tik netobulu, nežinančiu individu, kuris kenčia nuo kai kurių skausmų ir kuris turi juos išgydyti arba pats, arba kieno nors kito kompetentingai padedamas. Kiekvienas turi suprasti, kad jam būtina gauti gydymą ir pagalbą. „Taigi, sako Epiktetas,

* *Epiktetas.* Pokalbiai, I, 9, 12-17; I, 22, 10–12; Vadovas, 41.

** *Seneka.* Laiškai Lucilijui, 55, 57, 78.

*** *Markas Aurelijus.* Laiškai, VI, 6.

tai ir yra filosofijos išeities taškas: žinoti, kokios būklės yra mūsų svarbiausia dalis (*aisthēsis tou idiou hēgemonikou pōs echei*). Atpažinus savo silpnybę, daugiau nesinorės versti ją tarnauti svarbesniems poreikiams. Tačiau šiandien žmonės, kurie negali praryti nė menkiausio kamščio, nusiperka veikalą ir bando jį praryti. Paskui jie vemia arba jiems sutrinka virškinimas. Vėliau prasideda diegliai, sloga, karščiavimas – apie savo galimybes reikėjo pagalvoti anksčiau..."* Šitas požiūris į save kaip į ligonį yra tuo svarbesnis, kad sielos ligos – priešingai kūno ligoms – nepasireiškia jaučiamomis kančiomis; jos ne tik gali ilgai likti nepastebimos, bet netgi apakina tuos, kuriuos užpuola. Plutarchas primena, kad kūno negalavimai dažniausiai gali būti aptinkami per pulsą, tulžį, temperatūrą, skausmus, o didžiausios psichinės ligos yra tokios, kai subjektas nesuvokia savo būsenos – letargas, epilepsija, apopleksija. Baisiausia, kad tos ligos dažnai praslenka nepastebėtos arba netgi galima jas palaikyti dorybėmis (pyktį – drąsa, meilės aistrą – draugiškumu, norą – lenktyniavimu, bailumą – atsargumu). Taigi gydytojai nori, „kad nebūtų sergama, o susirgus ligos nebūtų nepaisoma"**.

4. Šioje asmeninėje ir socialinėje praktikoje savęs pažinimas, žinoma, yra labai svarbus. Dažnai primenamas delfinis principas; tačiau neužtektų manyti, jog jį paprasčiausiai veikia gryna sokratiška tema. Iš tikrųjų buvo sukurtas visas savęs pažinimo menas su tiksliais receptais, specifinėmis tyrimų ir kodifikuotų pratimų formomis.

a) Taip pat galima labai schematizuotu būdu, laikantis sudėtingesnio ir sistemiškesnio tyrimo, iš pradžių atskirti tai, ką būtų galima pavadinti „išbandymo procedūromis". Jos turi dvigubą vaidmenį – padėti įsisavinti dorybę ir nustatyti tašką, iki kurio pakilta: iš čia kyla jų progresyvumas, kurį primygtinai teigė Plutarchas ir Epiktetas. Tačiau šių išmėginimų galutinis tikslas yra ne praktikuoti atsisakymą dėl jo paties, o sugebėti apsieiti be to, kas nereikalinga, susikuriant valdžią sau pačiam, kuri niekaip nepriklauso nuo išbandymų buvimo ar nebuvimo. Išbandymai, kuriems atsiduodama, nėra nuoseklios praradimų stadijos;

* *Epiktetas.* Pokalbiai; taip pat II, 11, 1.

** *Plutarchas.* Animine an corporis affectiones sint pejores, 501 a.

jie yra būdas įvertinti ir patvirtinti nepriklausomybę nuo viso, kas nėra neišvengiama ir būtina. Ji vieną kartą atveda prie elementarių poreikių postamento, tokiu būdu faktiškai atskleisdama tai, kas nereikalinga, ir kad galima be to apsieiti. *Sokrato demone* Plutarchas parodo tokį išbandymą, kurio vertę patvirtina tas, kuris dialoge atstovauja neopitagorizmui; buvo pradėta nuo apetito, kurį sužadino koks nors intensyvus sportas; paskui buvo prisėsta prie stalų, apkrautų skaniausiais patiekalais, vėliau, juos atidžiai nužvelgus, jie buvo palikti tarnams, o pats pasitenkino vergų maistu*.

Susilaikymo pratimai epikūriečiams ir stoikams buvo bendri; tačiau vieniems ir kitiems šis lavinimasis turėjo ne tą pačią prasmę. Epikūro tradicijoje buvo siekiama parodyti, kaip, tenkinant šiuos elementariausius poreikius, galima patirti visapusiškesnį, grynesnį ir patvaresnį malonumą negu atsiduodant paviršutiniškiems geiduliams; išbandymas tarnavo ir parodant slenkstį, už kurio atsisakymas galėtų versti kentėti. Epikūras, kuris, beje, buvo nepaprastai santūrus, kai kuriomis dienomis valgė dar mažiau, norėdamas pamatyti, kaip sumažės malonumas**. Stoikai daugiausia ruošėsi atsitiktiniams praradimams, atrasdami, kaip iš tiesų lengva apsieiti be to, prie ko mus pririšo įprotis, nuomonė, išsilavinimas, rūpestis dėl reputacijos ar pomėgis girtis; šiais poreikių sumažinimo išbandymais jie norėjo parodyti, kad mes visada galime turėti tai, kas būtina, ir reikia saugotis įvairių būgštavimų dėl galimų nepriteklių. „Kareivis manevruoja taikos metu, – pabrėžia Seneka, – jis kasa apkasus neturėdamas jokio priešo; jis atsideda nereikalingiems darbams, bandydamas susidoroti su būtinais darbais. Tu juk nenori, kad atakos įkarštyje vyras prarastų galvą. Tad ištreniruok jį prieš ataką“***. Ir kitame laiške**** Seneka kalba apie būtiną praktiką. Trumpas „tariamo skurdo“ treniruotes reikia atlikti kas mėnesį; jų metu reikia savo noru trims keturioms dienoms pasitraukti „į skurdo pasaulį“: miegoti skurdžiame patale, vilkėti šiurkščius drabužius, valgyti prasčiausią duoną – tai ne „žaidimas, o išbandymas“ (*non lusus, sed experimentum*).

* *Plutarchas.* Sokrato demonas, 585 a.

** Seneka cituoja šį epikūrietišką bruožą *Laiškuose Lucilijui*, 18, 9.

*** Ten pat, 18, 6.

**** Ten pat, 20, 11.

Kažkuriam laikui viško atsisakoma ne todėl, kad vėliau su didesniu malonumu mėgautumeisi rafinuotumais, o todėl, kad įtikintumei save, jog ir didžiausia nesėkmė neatims to, kas būtinai reikalinga, o tai, ką galima ištverti retkarčiais, bus galima pakelti visada*. Susitaikoma su minimumu. Anot laiško, parašyto prieš pat 62-ųjų metų Saturnalijas, tai nori padaryti Seneka. Tuo metu Roma „prakaituoja", ir pasileidimas „atrodo oficialiai palaikomas", ir Seneka savęs klausia, ar reikia dalyvauti šventėje, ar ne: atsisakyti ir pasipriešinti bendram požiūriui reiškia susilaikymo įrodymą. Tačiau neatsisakyti – tai reiškia veikti su dar didesne moraline jėga negu nusišalinant: geriausia – „nesusiliejant su minia, daryti tai, ką ir ji, tik kitokiu būdu". Ir tam „kitokiam būdui" iš anksto ruošiamasi, atliekant savanoriškus pratimus, užsiimant susilaikymo treniruotėmis ir gydantis skurdu; šitai leidžia švęsti šventę kaip visiems, tačiau niekada nepasiduoti *luxuria*; šitaip gyvenant pertekliuje galima išlaikyti nepriklausomą sielą; „turtingas jausis ramesnis, jei žinos, kaip nebaisu būti vargšu"**.

b) Buvo manoma, jog, be šių praktinių pratimų, svarbu atlikti sąžinės egzaminą. Šitas įprotis sudarė pitagoriškojo dėstymo dalį ir buvo labai paplitęs***. Atrodo, kad rytinis egzaminas labiausiai pasitarnavo dienos darbams ir įsipareigojimams numatyti, norint būti jiems visapusiškai pasirengus. Vakarinis egzaminas daug vienareikšmiškiau buvo paskirtas praėjusiai dienai atmintyje atgaivinti. Labai išsamiai šį daugelio autorių nuolatos rekomenduojamą pratimą aprašo Seneka *De ira*****. Ten jis kalba apie romėnų stoiko Sekstijaus praktiką; jo mokymą jis pažino iš Papirijaus Fabiano ir Sotiono. Sekstijaus praktiką jis vaizduoja kaip pažangiausią, baigiantis dienai; ruošdamasis nakties poilsiui, Sekstijus klausinėjo savo sielos: „Kokios ydos tu atsikratei; kokią kliautį nugalėjai; kuo tu tapai geresnė?" Pats Seneka taip pat kiekvieną

* Taip pat *Seneka*. Paguoda Helvijai, 12, 3.

** *Seneka*. Laiškai Lucilijui, 18, 1–8; laiškas 17, 5: „Išminties mokslo tikslas nėra tik palankus nuosaikumo praktikos poveikis. Nuosaikumas – tai savanoriškas neturtas".

*** *Diogenas Laertijas*. Filosofų gyvenimas, VIII, 1, 27. *Porfirijas*. Pitagoro gyvenimas, 40.

**** *Seneka*. De ira, III, 36.

vakarą imasi taip klausinėti. Tamsa – „kai pasitraukė šviesa", ir tyla – „kai nurimo žmona" – yra išorinės sąlygos. Beje, Seneka kalba ir apie rūpestį pasiruošti ramiam miegui: „Kas yra gražesnio už šį įprotį apgalvoti visos dienos nuveiktus darbus? Koks miegas bus po tokios darbų peržiūros? Ramus (*tranquillus*), gilus (*altus*) ir laisvas (*liber*), nes siela buvo ir pagirta, ir papeikta". Iš pirmo žvilgsnio egzaminas, kurį pats sau suruošia Seneka, yra tarsi kokia maža juridinė scena, kurioje aiškiai prisimenami tokie posakiai kaip „stoti prieš teisėją", „iškelti bylą savo paties papročiams", „ginti arba pateikti savo priežastį". Atrodo, tarsi visa tai lemtų subjekto suskilimą į teisiančiąją instanciją ir apkaltintąjį individą. Tačiau proceso visuma taip pat parodo tam tikrą administracinę kontrolę – kalbama apie įvykdytai veiklai taikomas priemones, kurioms padedant ateityje būtų suaktyvinti principai ir pakoreguotas jų taikymas. Greta teisėjo vaidmens, Seneka kalba ir apie prižiūrėtojo ar sąskaitas tikrinančio namų šeimininko vaidmenį.

Reikšmingi yra pavartoti terminai. Seneka nori „išegzaminuoti" visą prabėgusią dieną (veiksmažodis *excutere*, kuris reiškia nuvalyti, nukratyti tarsi siekiant nupurtyti dulkes, yra vartojamas apibrėžti patikrinimui, leidžiančiam aptikti sąskaitos klaidas); jis nori ją „patikrinti" ir „iš naujo peržiūrėti" (*remetiri* – ką galima daryti pabaigus darbą, norint patikrinti, ar padaryta tai, kas buvo numatyta) atliktus veiksmus ir pasakytus žodžius. Šiame egzamine subjekto santykis su pačiu savimi nėra perteikiamas teisinio ryšio forma, kur kaltinamasis stoja prieš teisėją; jis yra panašesnis į kontrolės veiksmą, kai kontrolierius nori įvertinti darbą, atliktą užduotį; šį vaidmenį tiksliai apibūdina sąvoka *speculator* (reikia būti *speculator sui*). Tačiau toks egzaminas nėra nukreiptas į „nusižengimus", kaip turėtų būti imituojant teisinę procedūrą; jis nesiekia sukelti kaltės jausmo arba priimti sprendimo save nubausti. Čia pateiktame pavyzdyje Seneka veiksmus parodo kaip pernelyg gyvą diskusiją su nežinančiaisiais, kurių vis dėlto neįmanoma perkalbėti, arba draugo, kurį stengiamasi paakinti siekti pažangos, įžeidimą jam priekaištaujant. Tokiu elgesiu Seneka nėra patenkintas, nes, norint pasiekti tikslus, kuriuos iš tiesų reikia sau užsibrėžti, naudojami ne tie būdai, kurių reikia: gerai yra norėti pataisyti savo draugus, kai to reikia, tačiau nepagrįstas peikimas žeidžia, užuot padėjęs; gerai yra įtikinti tuos, kurie nežino,

tačiau dar reikia pasirinkti tuos, kurie gali būti mokomi. Taigi egzamino tikslas nėra atskleisti savo paties kaltę iki mažiausių ir giliausiai įsišaknijusių formų. „Nieko nuo savęs neslėpti", „niekada neprabėgti pro šalį" reikia todėl, kad būtų galima įsiminti ir vėliau turėti omeny teisėtus tikslus bei elgesio taisykles, kurios leidžia juos pasiekti, pasirenkant tinkamus būdus. Egzaminas klaidą pabrėžia ne todėl, kad parodytų kaltę arba sustiprintų sąžinės graužimą, o todėl, kad, prisimenant apmąstytą nesėkmę, būtų sustiprinta racionali įranga, kuri laiduoja išmintingą elgesį.

c) Prie to prisideda būtinas minties darbas; tas darbas turės būti daugiau negu išbandymas, skirtas įvertinti tai, ką sugebi; tai taip pat turės būti kažkas kita, o ne klaidos įvertinimas, remiantis elgesio taisyklėmis. Šis darbas turi turėti nuolatinę vaizdinių filtravimo formą: juos tirti, kontroliuoti ir juos atrinkti. Tai kažkas daugiau negu reguliariais intervalais atliekamas pratimas – tai nuolatinis dėmesys, kurį reikia skirti pačiam sau. Norėdamas apibūdinti šitą dėmesį, Epiktetas vartoja metaforas, kurios ilgai gyvuos krikščioniškojoje filosofijoje, bet kaskart įgaus labai skirtingas reikšmes. Epiktetas reikalauja, kad žmogus pats prisiimtų „nakties sergėtojo", kuris tikrina įėjimą į miestą ar namus*, vaidmenį ir pareigas; jis taip pat kalba apie tai, kad reikia prisiimti „monetų tikrintojo", „argironomo"– vieno iš pinigų keitėjo, kuris nepriima jokios monetos neįsitikinęs, ko ji verta, – funkcijas. „Pažvelkite, norėdami patikrinti monetas... mes sukūrėme meną; ir procedūras turi atlikti argironomas, norėdamas būti tikras dėl monetos jis naudoja regėjimą, lytėjimą, uoslę ir galiausiai klausą: jis meta ant žemės dinarą ir girdi jo sukeliamą garsą; jis nepasitenkina vieninteliu išgirstu skambesiu – jis meta monetą daug kartų ir taip išlavina muzikanto ausį". Deja, toliau kalba Epiktetas, tų atsargumo priemonių, kurių savanoriškai imamasi kalbant apie pinigus, mes nepaisome kalbėdami apie savo sielą. Taigi filosofijos užduotis – jos pagrindinis ir pirmasis *ergon* – kruopščiai atlikti šią kontrolę (*dokimazein*)**.

---

* *Epiktetas.* Pokalbiai, III, 12, 15.

** Ten pat, I, 20, 7–11; taip pat III, 3, 1–13.

Norėdamas vienu metu suformuluoti bendrąjį principą ir elgesio schemą, Epiktetas nurodo į Sokratą, taip pat į aforizmą, kuris pateiktas *Apologijoje*: „Gyvenimas be tyrimo (*anexetastos bios*) yra nieko vertas"*. Iš tiesų tyrimas, apie kurį kalbėjo Sokratas, buvo tas, kuriam paklusti jis norėjo priversti save ir kitus – tai nežinojimo, žinių ir nežinojimo, kad nežinai, tyrimas. O tyrimas, apie kurį kalba Epiktetas, yra visai kitoks: tai tyrimas, susijęs su vaizdiniais ir siekiantis juos „paversti išbandymu", „atskirti" (*diakrinein*) vienus nuo kitų ir taip išvengti, kad būtų priimamas „pirmas pasitaikęs". Kiekvieną vaizdinį reikėtų galėti sustabdyti ir jam pasakyti: „Palauk, leisk man pamatyti, kas tu esi ir iš kur ateini", visiškai kaip nakties sargybiniai sako: „Parodyk savo dokumentus". Ar tu turi gamtos ženklą, kurį turi turėti vaizdinys, kad būtų priimtas?"** Tačiau reikia patikslinti, kad reikia kontroliuoti ne vaizdinio kilmę arba patį jo objektą, o tai, ar reikia jį priimti, ar ne. Kai vaizdinys pasirodo dvasioje, atskyrimo – *diakrisis* – darbas yra pritaikyti jam garsųjį stoikų kanoną, kuris parodo skirtumą tarp to, kas nepriklauso nuo mūsų, ir to, kas priklauso; pirmieji nebus priimami, nes jie nepasiekiami – jie bus atmesti kaip neturintys tapti „troškimo" arba „pasibjaurėjimo", „polinkio" arba „atstūmimo" objektais. Kontrolė yra galios išbandymas ir laisvės garantija: būdas nuolat užtikrinti save, kad nesusisiesi su tuo, ko nevaldai. Nuolat sekti savo vaizdinius arba ženklus patikrinti kaip monetos autentiškumą – tai nereiškia kelti klausimą (kaip bus daroma vėliau krikščioniškajame dvasingume) apie giliąsias ateinančios idėjos šaknis; tai nereiškia stengtis iššifruoti prasmę, paslėptą po pasirodančiu vaizdiniu; tai reiškia įvertinti santykius tarp savęs paties ir to, kas vaizduojama, siekiant santykiuose su savim pačiu priimti tik tai, kas gali priklausyti nuo laisvo ir protingo subjekto pasirinkimo.

5. Bendras šių savęs [pažinimo] praktikų tikslas, atsižvelgiant į jų skirtumus, gali būti apibūdintas, padedant visiškai apibendrintam atsivertimo į save principui – *epistrophē eis heauton****. Ši formulė yra

* *Platonas*. Sokrato apologija, 38 a.

** *Epiktetas*. Pokalbiai, III, 12, 15.

*** Posakiai *epistrophē eis heauton, epistrephein eis heauton* randami Epikteto *Pokalbiuose*, I, 4, 18; III, 16, 15; III, 22, 39; III, 23, 37; III, 24–106; Vadovas, 41.

platoniško pobūdžio; tačiau ji daugiausia apima labai skirtingas reikšmes. Pirmiausia ją reikia suprasti kaip veiklos modifikaciją: tai nereiškia, kad reikia atsisakyti kitokio darbo ir visiškai atsidėti sau, o tik kad, dirbant kitus darbus, reikia turėti omeny, jog pagrindinis tikslas, kurį reikia užsibrėžti – tai savyje ieškoti ryšio su savimi pačiu. Šitas požiūrio pakeitimas reikalauja žvilgsnio pakeitimo: nereikia, kad jis išsisklaidytų po niekam tinkamą smalsumą, ar tai būtų kasdieniai neramumai ir kitų gyvenimas (Plutarchas paskyrė visą veikalą šiam *polupragmosunē*), ar smalsumas, kuris siekia atskleisti labiausiai nuo žmogiškosios egzistencijos ir nuo to, kas jai svarbu, nutolusias gamtos paslaptis (Senekos cituojamas Demetrijas teigė, kad gamta, slėpdama tik savo nenaudingas paslaptis, žmogiškajai būtybei padarė prieinamus ir matomus tuos dalykus, kuriuos jai būtina žinoti). Tačiau *conversio ad se* taip pat yra trajektorija; trajektorija, kurios dėka, išvengiant visokios priklausomybės ir visokio pavergimo, galiausiai sugrįžtama į save patį kaip į uostą audrų užuovėjoje arba sienų saugomą citadelę: „Sielos, kuri, išsivadavusi iš ateities dalykų, ginasi savo susikurtoje tvirtovėje, pozicijos nepajudinamos; į ją besitaikančios strėlės visada nukrenta žemiau. Fortūna neturi ilgų rankų, kurias jai suteikia nuomonė; ji neužgrobia nieko, išskyrus tuos, kurie prie jos prisiriša. Taigi padarykime šuolį, kuris mus nusviestų nuo jos kuo toliau“*.

Šitas santykis su savimi, kuris yra atsivertimo riba ir visų savęs [pažinimo] praktikų galutinis tikslas, taip pat kyla ir iš valdymo etikos. Tačiau, norint jį apibūdinti, nepasitenkinama vien įvedant agonistinės pergalės prieš jėgas, kurias sunku pažaboti, ir dominavimo, galinčio jas valdyti be įmanomo pasipriešinimo, formas. Šis santykis dažnai apibūdinamas, vadovaujantis juridiniu nuosavybės modeliu: esi „savęs paties“, esi „savas“ (*suum fieri, suum esse* yra posakiai, kuriuos dažnai vartoja Seneka)**; kyli tik iš savęs paties, esi *sui juris*; sau rodai valdžią, kurios niekas neapriboja ir nepersekioja; išsaugai *potestas sui****. Tačiau

* *Seneka*. Laiškai Lucilijui, 82, 5.

** *Seneka*. Apie gyvenimo trumpumą, II, 4; Apie sielos ramybę, XI, 2; Laiškai Lucilijui, 62, 1; 75, 18.

*** *Seneka*. Apie gyvenimo trumpumą, V, 3 (*sui juris*); Laiškai Lucilijui, 75, 8 (*in se habere potestatem*); 32, 5 (*facultas sui*).

per šitą veikiau politinę ir juridinę formą santykis su savimi taip pat yra apibrėžiamas kaip konkretus ryšys, leidžiantis savimi naudotis kaip daiktu, kuris tuo pačiu metu yra tavo nuosavybė ir tau prieš akis. Jeigu atsiversti į save reiškia nusisukti nuo išorinių užsiėmimų, nerimo dėl ambicijų, baimės dėl ateities, vadinasi, galima pasisukti į savo paties praeitį, ją perkratyti, savo noru ją peržvelgti ir turėti su ja ryšį, kurio niekas nenutrauks: „Tai vienintelė mūsų gyvenimo dalis, kuri yra šventa ir neliečiama, išsivadavusi iš visų žmogiškų atsitiktinumų, išsilaisvinusi iš fortūnos valdžios, kurios nedrumsčia nei skurdas, nei baimė, nei apnikusios ligos; ji negali būti nei sutrikdyta, nei sužavėta; kaip jos nuosavybė yra amžina ir taiki"*. Savęs patirtis, kuri formuojasi šiame nuosavybės ryšyje, nėra tik suvaldytos jėgos arba nepriklausomybės nuo pasirengusios sukilti galybės patirtis; tai malonumo, patiriamo iš savęs paties, patirtis. Tas, kuris galiausiai sugebėjo pažinti save patį, yra malonumo objektas sau pačiam. Ne tik pasitenkinama tuo, kas esi, ir sutinkama tuo apsiriboti, tačiau ir „patinkama" sau pačiam**. Šitas malonumas, kuriam apibūdinti Seneka dažniausiai vartoja *gaudium* arba *laetitia* sąvokas, yra būsena, kurios nelydi ir nepersekioja jokie kūno ar sielos sukrėtimai; ją apibūdina tai, kad nesame provokuojami nieko, kas nepriklauso nuo mūsų ir todėl išsprūsta iš mūsų galios; ji gimsta iš mūsų pačių ir mumyse pačiuose***. Šį malonumą apibūdina ir tai, kad jis nepažįsta nei laipsnio, nei pasikeitimo, o yra suteikiamas „visas ištisai", ir vieną kartą duoto joks išorinis elementas negalės sunaikinti****. Tuo ši malonumo rūšis gali būti bruožas po bruožo oponuojama tam, kas yra apibūdinama sąvoka *voluptas*; šis terminas apibrėžia malonumą, kurio kilmės reikia ieškoti už mūsų pačių bei objektuose, kurių buvimas nėra garantuotas: todėl tai pats savaime silpnas ir praradimo baimės išsekintas malonumas, kurio mes siekiame veikiami troškimo, kuris gali būti, o gali ir nebūti patenkintas, jėgos. Savęs pažinimas šiuos žiaurius, netikrus ir spėjamus malonumus gali pakeisti malonumu, kurį ramiai ir

---

* *Seneka.* Apie gyvenimo trumpumą, X, 4 ir XV, 5.

** *Seneka.* Laiškai Lucilijui, 13, 1; taip pat 23, 2–3; *Epiktetas.* Pokalbiai, II, 18; *Markas Aurelijus.* Mintys, VI, 16.

*** Ten pat, 72, 4.

**** Ten pat, 72. Taip pat *Apie laimingą gyvenimą*, III, 4.

visą laiką galima patirti iš savęs paties. „*Disce gaudere*, išmok džiaugtis“, sako Seneka Lucilijui; „Aš noriu, kad tau niekada netrūktų didelio džiaugsmo. Aš noriu, kad tavo gyvenamoje vietoje jis didėtų. Jis didės su sąlyga, kad bus tavo paties viduje... Jis niekada nesibaigs, kai tu jau kartą būsi supratęs, kaip jį patirti... Nukreipk savo žvilgsnį į tikrą dalyką; būk laimingas dėl savo paties atsargų (*de tuo*). Tačiau tos atsargos, kokios jos? Tai tu pats ir geriausioji dalis tavęs“*.

***

Būtent šios savęs [pažinimo] kultūros, jos temų ir praktikų pagrindu pirmaisiais mūsų eros amžiais išsirutuliojo apmąstymai apie malonumų moralę; ir iš čia reikia žiūrėti, norint suprasti transformacijas, kurios galėjo paveikti tą moralę. To, kas iš pirmo žvilgsnio gali būti laikoma labiau pabrėžiamu griežtumu, padidėjusiu santūrumu, griežtesniu reikalavimu, iš tiesų nereikėtų interpretuoti kaip draudimų sustiprėjimo; draudimų sritis labai neišsiplėtė ir nebuvo stengiamasi sudaryti labiau autoritarinių ir efektyvesnių draudimų sistemų. Pasikeitimas veikiau yra susijęs su tuo, kokiu būdu individas turi tapti moralės subjektu. Savęs [pažinimo] kultūros plėtojimosi poveikis buvo ne sustiprinimas to, kas galėtų užtverti kelią troškimui, o tam tikri pokyčiai, susiję su moralinio subjektyvumo sudėtiniais elementais. Ar tai atsiskyrimas nuo tradicinės savęs valdymo etikos? Žinoma, ne, tačiau tai akcentavimo taško pakeitimas, poslinkis ir kitoniškumas.

Seksualinis malonumas kaip etinė substancija dar yra ir bus tarsi jėga – jėga, su kuria reikia kovoti ir kurią subjektas turi valdyti; tačiau šiame prievartos, piktnaudžiavimų, sukilimo ir kovos žaidime vis dažniau pabrėžiamas individo silpnumas, jo pažeidžiamumas, būtinybė pasprukti, išsivaduoti, apsisaugoti ir būti priedangoje. Seksualinė moralė dar reikalauja ir reikalaus, kad individas paklustų tam tikram gyvenimo būdui, kuris apibrėžia estetinius ir etinius egzistencijos kriterijus; tačiau šis menas vis labiau nurodo universalius gamtos arba proto principus, kuriems visi turi paklusti nepriklausomai nuo jų statuso. Darbas, kurį

* *Seneka.* Laiškai Lucilijui, 23, 3–6. Taip pat 124, 24. Apie gašlumo kritiką: *Apie laimingą gyvenimą*, XI, 1–2.

reikia atlikti su pačiu savimi, taip pat per savęs [pažinimo] kultūrą patiria tam tikrą modifikaciją: žengiant per susilaikymo ir valdymo, kurie sudaro būtiną *askēsis*, pratimus, savęs pažinimui skirta vieta tampa svarbesnė; užduotis save išmėginti, išbandyti, save kontroliuoti atliekant daugelį tiksliai apibrėžtų pratimų, tiesos klausimą – tiesos apie tai, kas esi, ką darai ir ką sugebi daryti, – įtraukia į tapimo moraliniu subjektu sritį. Galiausiai šių pastangų baigmės taškas dar yra ir bus apibūdinamas kaip individo suverenumas, gautas iš paties savęs; tačiau šitas suverenumas išplečiamas patirtimi, kurioje santykis su savimi įgauna ne tik dominavimo, bet ir malonumo be geismo ir be sukrėtimo formą.

Dar esama toli nuo tokios seksualinių malonumų patirties, kur šie bus sutapatinti su blogiu, kur elgesys turės paklusti universaliai įstatymo formai ir kur troškimo iššifravimas bus būtina sąlyga apvalytai egzistencijai pasiekti. Jau galima matyti, kaip blogis pradeda veikti senąją jėgos temą, kaip įstatymas pradeda veikti meno ir *technē* temą, kaip tiesa ir savęs pažinimas plėtojasi askezės praktikose. Tačiau pirmiausia reikia ieškoti, kokiame kontekste ir dėl kokių priežasčių savęs [pažinimo] kultūra išsirutulioja taip ir būtent tokia forma, kurią ką tiktai matėme.

III SKYRIUS

PATS IR KITI

Santuokos vaidmuo
Politinis žaidimas

Istorikų darbai gali įkvėpti daug motyvų apie savęs [pažinimo] kultūros plėtojimąsi ir moduliaciją, kuri tuo metu pastebima malonumų etikoje. Ypač svarbūs atrodo du: pasikeitimai santuokinėje praktikoje ir politinio žaidimo taisyklių modifikacija. Šiame trumpame skyriuje aš apsiribosiu peržvelgdamas keletą šių dviejų temų elementų, pasiskolintų iš ankstesnių istorinių tyrinėjimų, ir apmesdamas visumos hipotezės pasiūlymą. Ar nauja vedybų ir poros svarba, tam tikras politinių vaidmenų persiskirstymas nesukėlė šioje moralėje, kuri daugiausia buvo tik vyrų moralė, naujo ryšio su savimi problematizavimo? Tai, be abejo, galėjo paskatinti ne nusigręžti nuo savęs, bet rasti naują būdą apmąstyti save patį sąryšyje su moterimi, su kitais, su civiline bei politine veikla ir įvykiais, ir kitokį būdą save laikyti savo malonumų subjektu. Savęs [pažinimo] kultūra nebus būtinas šių socialinių modifikacijų „padarinys" ir jų ideologinė apraiška. Jų atžvilgiu ši kultūra bus originalus atsakymas, įgyjantis naują egzistencijos stilistikos formą.

1. Santuokos vaidmuo

Sunku pasakyti, kaip helenistinėje ar romėnų civilizacijoje atskiruose regionuose ir skirtinguose socialiniuose sluoksniuose buvo realiai paplitusi santuokinė praktika. Tačiau istorikai galėjo nustatyti – kur leido dokumentai – tam tikras transformacijas, susijusias arba su institucinėmis formomis, arba su santuokinių santykių organizavimu, arba su reikšme ir moraline verte, kuri jiems galėjo būti teikiama.

Pirmiausia institucinis požiūris. Privatus veiksmas, kylantis iš šeimos, jos įtakos, taisyklių, kurių ji laikėsi ir kurias pripažino savomis, – vedybos nei Graikijoje, nei Romoje nereikalavo visuomeninės valdžios kišimosi. Graikijoje buvo praktika, „skirta užtikrinti *oikos* nuolatinumui", kurią žymėjo du fundamentalūs ir gyvybiniai veiksmai: vienas – globos, kurią iki tol laidavo tėvas, perdavimas vyrui; kitas – pačios sutuoktinės atidavimas vyrui*. Taigi šitai sudarė „privatų sandėrį, privatų reikalą tarp dviejų šeimos galvų: vieno – realaus, merginos tėvo, ir kito – potencialaus, būsimojo vyro"; šitas privatus reikalas neturėjo „jokio ryšio su politine ir socialine organizacija"**. J. A. Crookas ir P. Veyne'as, kalbėdami apie romėnų vedybas, taip pat primena, kad iš pradžių tai buvo reikalas, „priklausantis tik nuo šalių ketinimų", „pažymimas ceremonija" ir sukeliantis „teisinius efektus", tačiau nesantis „juridiniu aktu"***.

Pamažu helenistiniame pasaulyje vedybos užima vietą visuomeninėje sferoje. Taip jos išeina už šeimos ribų, turėdamos paradoksalų poveikį – šeimos autoritetas tampa „viešai" sankcionuojamas, tačiau tuo pat metu ir gana apribojamas. C. Vatinas mato, jog helenistiniame pasaulyje ši evoliucija remiasi religinėmis ceremonijomis, kurios pasitarnauja tarsi tarpininkas tarp privataus veiksmo ir visuomeninės institucijos; apibendrinant šitą transformaciją, kurios rezultatus galima matyti II ir I amžiuje pr. Kr., jis rašo: „Aišku, kad nuo šiol santuoka išėjo iš šeimyninių institucijų rėmų, ir aleksandriškosios religinės vedybos, kurios galbūt yra privačių antikos vedybų palikimas, taip pat yra ir civilinė institucija: tarpininkaujant valdininkui ar kunigui, santuoką visada sankcionuoja visas miestas". Ir supriešindamas su Aleksandrijos miestu susijusius duomenis su tais, kurie susiję su kaimo visuomene, jis priduria: „Su šiokiais tokiais skirtumais greito privačios institucijos virtimo visuomenine reiškinys regimas arba *chōra*, arba sostinėje"****.

* *J. P. Broudehoux.* Santuoka ir šeima Klemenso Aleksandriečio veikaluose, p. 16–17.

** *C. Vatin.* Santuokos ir ištekėjusios moters statuso helenistinėje epochoje tyrimai, p. 4.

*** *J. A. Crook.* Law and Life of Rome, p. 99. *P. Veyne.* Meilė Romoje, Annales, E.S.C., 1978, 1, p. 39–40.

**** *C. Vatin*, op. cit., p. 177–178.

Romoje galima konstatuoti apskritai to paties tipo evoliuciją, net jei ji eina kitais keliais ir net jei dar gana ilgai vedybos lieka daugiausia „privačia ceremonija, švente“*. Teisinių priemonių visuma parodo po truputį didėjantį visuomeninės valdžios pranašumą prieš vedybų instituciją. Garsusis *de adulteriis* įstatymas yra viena iš šio fenomeno apraiškų. Ši apraiška dar įdomesnė tuo, kad šis įstatymas, pasmerkdamas už svetimavimą moterį, kuri prasidėjo su kitu vyru, ir vyrą, kuris susidėjo su ištekėjusia moterimi (o ne vedusį vyrą, kuris turėtų ryšį su netekėjusia moterimi), nesiūlo nieko naujo vertinant faktus. Jis tiksliai perima tradicines etinio vertinimo schemas; jis apsiriboja visuomeninei valdžiai perduodamas sankcijas, kurių iki to laiko imdavosi šeimyninė valdžia.

Šitą progresyvų santuokos „suvisuomeninimą“ lydi daugelis kitų transformacijų, kurioms vedybos tuo pačiu metu yra ir efektas, ir pakaitalas, ir instrumentas. Kaip galima spręsti iš dokumentų, atrodo, kad vedybų praktika arba nuolatinis gyvenimas kartu paplinta arba bent jau pasklinda svarbiausiuose visuomenės sluoksniuose. Senosios formos santuokos egzistavimo prasmė ir priežastis buvo tik tokia, kad, būdama privatus veiksmas, ji turėjo teisinį poveikį arba bent jau poveikį statusui – tai vardo perdavimas, įpėdinių susilaukimas, sąjungų sistemos organizavimas, turtų susiliejimas. Tai buvo svarbu tik tiems, kurie turėjo galimybę šiose srityse plėtoti strategijas. Kaip sakė dar P. Veyne'as: „Pagoniškoje visuomenėje tuokėsi toli gražu ne visi... Jei buvo tuokiamasi, santuoka turėjo privatų tikslą – perduoti tėvoniją palikuonims, o ne kitiems šeimos nariams arba draugų sūnums, – ir buvo susijusi su kastų politika: siekė įamžinti piliečių kastą“**. Kalbant J. Boswellio terminais, buvo turima omeny santuoka, kuri „aukštosioms klasėms buvo grynai dinastinė, politinė ir ekonominė“***. Kartu su S. B. Pomeroy galima manyti, kad vargšų klasėms, nors ir kaip menkai būtume informuoti apie jų vedybinę praktiką, svarbūs galėjo būti du prieštaringi veiksmai, abu susiję su vedybų ekonominėmis funkcijomis: laisvam ir skurdžiai gyvenančiam vyrui žmona ir vaikai galėjo būti naudinga darbo

---

* *P. Veyne*, loc. cit.

** Ten pat.

*** *J. Boswell.* Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, p. 62.

jėga; tačiau, kita vertus, „yra toks ekonominis lygis, žemiau kurio vyras negali tikėtis išlaikyti žmoną ir vaikus“*.

Ekonominiai ir politiniai imperatyvai, kurie vadovavo santuokai (kai kuriais atvejais ją padarydami būtiną, o kitais – nenaudingą), turėjo prarasti savo svarbos dalį tada, kai privilegijuotose klasėse statusas ir turtas ėmė daugiau priklausyti nuo artimumo valdovui, civilinės ar karinės „karjeros“, sėkmės tvarkant „reikalus“ negu vien tik nuo paprastos sąjungos tarp šeimų grupių. Mažiau perkrauta įvairių strategijų santuoka tampa „laisvesnė“: atsiranda laisvė pasirinkti žmoną, taip pat laisvė priimti sprendimą tuoktis ir tam turėti asmeninių priežasčių. Taip pat įmanoma, kad mažiau favorizuotoms klasėms vedybos būtų tapusios – nepaisant ekonominių motyvų, kurie galėjo leisti joms pasirodyti svariomis, – ryšio forma, kurios vertę sudarė tai, kad jos kūrė ir išlaikė stiprius asmeninius santykius, reiškiančius bendrą gyvenimą, abipusę pagalbą ir moralinę paramą. Šiaip ar taip, antkapinių užrašų tyrinėjimai galėjo parodyti palyginti didelį santuokų dažnumą ir stabilumą nearistokratiškuose sluoksniuose**; yra liudijimų ir apie vergų vedybas***. Nors ir koks būtų atsakymas į klausimą apie santuokinę praktiką, atrodo, kad ji tapo lengviau pasiekiama; slenksčiai, darantys ją „suinteresuotą“, tapo žemesni.

Tad santuoka tampa vis panašesnė į abiejų partnerių laisvai pasirinktą sąjungą, kurioje nelygybė sumažėja iki tam tikro taško, tačiau neišnyksta. Atrodo, kad helenistiniame pasaulyje, atsižvelgiant į vietinius skirtumus, moters statusas išsikovojo daugiau nepriklausomybės, palyginti su tuo, koks jis buvo klasikinėje visuomenėje – ir ypač palyginti su padėtimi Atėnuose. Ši reliatyvi modifikacija pirmiausia susijusi su tuo, kad vyro-piliečio statusas prarado dalį savo politinės svarbos; ji taip pat susijusi su moters vaidmens – jos ekonominės ir teisinės nepriklausomybės – pozityviu stiprėjimu. Pasak kai kurių istorikų, dokumentai rodo, jog moters tėvo kišimasis vedyboms vis mažiau svarbus. „Buvo įprasta, kad tėvas, kaip institucinis sargybinis, išleistų savo dukterį

* *S. B. Pomeroy.* Goddesses, Whores, Wives and Slaves, 1975, p. 133.

** Ten pat, 1975, p. 193.

*** *P. Veyne,* loc. cit., p. 40; *S. B. Pomeroy,* op. cit., p. 193.

už vyro. Tačiau kai kurie susitarimai būdavo sudaromi tik tarp vyro ir moters, nutarusių gyventi kartu. Pradeda stiprėti ištekėjusios moters teisė apsispręsti pačiai prieš tėvo valią. Pagal Atėnų, romėnų ir egiptiečių įstatymą tėvas turėjo teisę suardyti savo dukters sąjungą prieš jos valią. Tačiau vėliau romėniškajame Egipte, valdomame egiptietiškų įstatymų, tėvo valdžią ištekėjusiai dukrai užginčijo teisminiai nuosprendžiai, kurie dukters valią iškėlė kaip sprendžiamąjį veiksnį. Jei ji norėjo išsaugoti santuoką, galėjo tai padaryti"* .

Santuoka vis aiškiau tampa abiejų sutuoktinių pageidaujamu susitarimu, kuriam jie asmeniškai įsipareigoja. *Ekdosis*, kurios laikantis jauna mergina tėvo ar globėjo būdavo iškilmingai atiduodama sutuoktiniui, „pradėjo nykti" ir galiausiai ją visiškai pakeičia finansinė sutartis, kuri anksčiau tradiciškai būdavo sudaroma, esant rašytinei santuokai. Ji sudaroma atsižvelgiant į asmenų sąlygas. Moterys ne tik gauna savo kraitį, kuriuo santuokoje naudojasi vis laisviau, o kai kuriose sutartyse netgi numatoma, kad jis bus atnaujintas skyrybų atveju, bet taip pat gauna ir palikimo dalį.

Kalbant apie įpareigojimus, kuriuos vedybų sutartys iškelia sutuoktiniams, C. Vatino tyrimas rodo reikšmingą evoliuciją helenistiniame Egipte. IV arba II a. pr. Kr. rašytuose dokumentuose iš moters buvo reikalaujama paklusti vyrui, jai buvo draudžiama naktį ar dieną kur nors išeiti be vyro leidimo, turėti lytinius santykius su kitu vyru, ji buvo įpareigota nežlugdyti namų ir nenuplėšti vyro garbės. Vyras savo ruožtu turėjo išlaikyti žmoną, neparsivesti į namus sugyventinės, nesielgti blogai su žmona ir nesusilaukti nesantuokinių vaikų.

Išnagrinėtos sutartys rodo, jog vėliau vyrui buvo nustatyti daug griežtesni reikalavimai. Patikslinamas įsipareigojimas patenkinti žmonos poreikius, taip pat draudimas turėti meilužę arba numylėtinį ir kitus namus (kuriuose jis galėtų įtaisyti savo sugyventinę). Kaip pažymi C. Vatinas, tokioje sutartyje „kalbama apie vyro seksualinę laisvę". Taip išplėtotos vedybinės sutartys įtraukia vyrą ir žmoną į pareigų ir įsipareigojimų, kurie, žinoma, nėra vienodi, tačiau bent jau suskirstyti, sistemą. Ir šitas suskirstymas atsiranda ne iš pagarbos šeimai, kurios

---

* *S. B. Pomeroy*, op. cit., p. 129.

atstovas esant santuokai tam tikra prasme yra kiekvienas sutuoktinių, bet atsižvelgiant į porą, jos stabilumą ir vidinį reguliavimą*.

Esant tokiems aiškiai patvirtintiems reikalavimams, atsiranda griežtesnės vedybinio gyvenimo formos negu praeityje, ir sutuoktiniai kviečiami jų laikytis. Taisyklės negalėtų būti suformuluotos sutartyse, jeigu jos neatitiktų naujo požiūrio. Kartu šios taisyklės turėjo abu sutuoktinius veikti taip, kad jų gyvenime daug aiškiau negu anksčiau būtų jaučiama poros realybė. Abipusiais jausmais pagrįstų vedybų suinstitucinimas, rašo C. Vatinas, kelia mintį, kad egzistuoja santuokinė bendruomenė, ir ta tikrovė, kurią sudaro pora, yra vertingesnė negu jos sudedamosios dalys"**. Ši evoliucija šiek tiek panaši į tą, kurią P. Veyne'as pastebėjo romėniškojoje epochoje: „Respublikos laikais kiekvienas iš dviejų sutuoktinių turėjo apibrėžtą vaidmenį, ir tik atlikus šį vaidmenį sutuoktinių emociniai santykiai buvo tokie, kokie jie galėjo būti... Imperijos laikais... pats santuokos funkcionavimas linkęs remtis geru sutarimu ir širdies įstatymu. Taip kyla nauja idėja: namų šeimininko ir šeimininkės pora"***.

Taigi šioje santuokinės praktikos evoliucijoje bus daug paradoksų. Ji ieško visuomeninės valdžios garantijų ir tampa vis svarbesniu asmeninio gyvenimo dalyku. Ji nusikrato jai vertę suteikiančių ekonominių ir socialinių tikslų – ir kartu ji plinta. Sutuoktiniams ji tampa vis labiau priverstinė – ir tuo pat metu skatina palankesnį požiūrį, tarsi kuo daugiau ji reikalautų, tuo labiau trauktų. Vedybos kaip praktika taps labiau paplitusios, kaip gyvenimo būdas – asmeniškesnės, stipriau susiejančios sutuoktinius, taigi ir labiau atskiriančios vieną porą nuo kitų socialinių santykių lauke.

Aišku, sunku tiksliai išmatuoti šio reiškinio apimtį. Prieinami dokumentai pasakoja apie kelias privilegijuotas geografines zonas ir nušviečia tik kai kuriuos visuomenės sluoksnius. Būtų spekuliatyvu iš to daryti visuotinį ir didžiulį judėjimą, net jeigu ženklai ir yra gana konvergentiški, nepaisant jų daugelį spragų turinčio ir išsklaidyto pobūdžio. Šiaip ar taip, jeigu būtų patikėta kitais pirmųjų mūsų eros amžiaus tekstais,

* *C. Vatin*, op. cit., p. 203–206.

** Ten pat, p. 274.

*** *P. Veyne*. Meilė Romoje, Annales, E.S.C., 1978, 1.

atrodo, jog santuoka vyrams – nes disponuojama tik jų liudijimais – tapo svarbesnė, intensyvesnė, sunkesnė ir taip pat problemiškesnė. Tad vedybų nereikia suprasti tik kaip šeimai ar miestui naudingos institucijos arba geros šeimynos namų veiklos, atliekamos pagal jos taisykles. Vedybų „statusą“ reikia laikyti gyvenimo forma, bendru gyvenimu, asmeniniu ryšiu ir gerbtinais partnerių ryšiais. Kaip buvo pažymėta anksčiau, nereiškia, kad santuokinis gyvenimas pagal senąją schemą būtų išbraukęs bet kokį sutuoktinių artimumą ir jausmus. Tačiau iš Ksenofonto pasiūlyto idealo taip pat atrodo, kad šie jausmai buvo tiesiogiai susiję (nors galėjo būti ir rimti, ir intensyvūs) su vyro statusu ir valdžia, kuri jam buvo patikėta: šiek tiek tėviškai žiūrėdamas į savo jauną žmoną, Isomachas ją kantriai mokė, ką ji turi daryti; ir todėl, kad ji gerai atliko namų šeimininkės vaidmenį, Isomachas jai jautė pagarbą ir prieraišumą, kuris neturėjo liautis iki jų dienų galo. Imperijos epochos literatūroje randama paliudijimų apie sudėtingesnę vedybų patirtį: „santuokinės garbės“ etikos paieškos puikiai atsiskleidžia apmąstymuose apie sutuoktinio vaidmenį, ryšio, jį siejančio su žmona, prigimtį ir formą, apie žaismę tarp prigimtinės bei pagal statusą aukštesnės padėties ir prisirišimo, kuris gali virsti poreikiu ir priklausomybe.

Taigi būtų galima prisiminti paveikslą, kurį kai kuriuose savo laiškuose Plinijus sutapatina su savimi kaip su „santuokos žmogumi“, ir jį palyginti su kito gero vyro – Isomacho – portretu. Garsiajame laiškelyje, kurį jis skiria savo žmonai apverkdamas jos nebuvimą, atsiskleidžia ne tas vyras, kuris laiko žmoną besižavinčia ir klusnia savo literatūrinių darbų ir sėkmės tribūnoje liudytoja kaip kituose laiškuose, – tai vyras, kuris jaučia savo žmonai begalinį prieraišumą ir tokį didelį fizinį potraukį, kad negali liautis jos ieškojęs naktį ir dieną, net kai jos daugiau ten nėra: „Jūs negalėtumėte patikėti, kaip man jūsų trūksta; o šito priežastis pirmiausia – mano meilė, taip pat tai, kad mes nepripratę būti išsiskyrę. Štai kodėl didžiąją savo naktų dalį praleidžiu nemiegodamas ir įsivaizduodamas jūsų paveikslą, štai kodėl vidury dienos, tą valandą, kai buvau įpratęs eiti jūsų aplankyti, mano kojos pačios mane neša į jūsų buveinę; štai kodėl galiausiai liūdnas ir susisielojęs, tarsi man būtų uždarę duris, aš grįžtu į tuščią jūsų kambarį. Vienintelis metas, kai aš išsivaduoju nuo tos kankynės, – tai laikas, kurį praleidžiu forume,

įsigilinęs į savo draugų procesus. Taigi jūs įsivaizduojate, koks mano gyvenimas, jei poilsio aš turiu ieškoti darbe, o paguodos – nemalonumuose ir rūpesčiuose"*.

Verta prisiminti šio laiško formuluotes. Laiške aiškiai atskleidžiama asmeninio, intensyvaus ir prieraišaus, nepriklausomo nei nuo statuso ir vyriškos valdžios, nei nuo atsakomybės namuose santuokinio ryšio specifika; meilė čia rūpestingai atskirta nuo įprastinio bendro gyvenimo, net jeigu ir viena, ir kita teisėtai prisideda prie to, kad žmonos buvimas brangus, o nebuvimas – skausmingas. Be to, Plinijus iškelia daugelį tradiciškai meilės aistrai pripažįstamų ženklų: vaizdus, lankančius naktį, nevalingą vaikščiojimą pirmyn ir atgal, prarasto objekto ieškojimą – taigi elgesys, priklausantis klasikinei ir negatyviai aistrai, čia pateikiamas kaip pozityvus, arba, veikiau, sutuoktinio kančia, aistringas jį pagavęs polėkis, tai, kad jis yra valdomas troškimo ir liūdesio, čia pateikiami kaip pozityvus šeimyninio prieraišumo įrodymas. Galiausiai tarp santuokinio gyvenimo ir visuomeninės veiklos Plinijus pateikia ne bendrąjį principą, kuris sujungia namų valdymą ir valdžią kitiems, bet sudėtingą substitucijos ir kompensacijos žaismą: negalėdamas rasti namuose laimės, kurią jam teikė žmona, jis panyra į visuomeninę veiklą; tačiau reikia, jog žaizda būtų atvira, kad jis rastų šio išorinio gyvenimo nemalonumuose paguodą savo asmeniniam sielvartui. Dar daugelyje kitų tekstų matoma, kaip sutuoktinių ryšys nusikrato santuokinių funkcijų, statutinės vyro valdžios ir išmintingo namų valdymo, tapdamas ypatingu ryšiu, turinčiu savo jėgą, savo problemas, savo sunkumus, savo reikalavimus, savo naudą ir savitus malonumus. Būtų galima pacituoti kitus Plinijaus laiškus ir pateikti Lukiano arba Tacito nurodytus ženklus; taip pat būtų galima nurodyti tą vedybinės meilės poeziją, kurios pavyzdį pateikia Stacijus: čia parodomos vedybos kaip dviejų likimų susiliejimas amžinoje aistroje, kur vyras pripažįsta savo emocinę priklausomybę: „Tai Venera mus sujungė mūsų metų žydėjime; Venera išsaugos mums palankumą gyvenimo saulėlydyje. Tavo įstatymai mane padarė patenkintą ir klusnų (*libens et docilis*); aš nenutrauksiu ryšio,

---

* *Plinijus.* Laiškai, VII, 5.

kurį jaučiu kasdien vis labiau... Ši žemė mane pagimdė tau (*creavit me tibi*): ji amžiams surišo mano lemtį su tavąja"*.

Žinoma, ne tokiuose tekstuose kaip šie reikėtų ieškoti šeimyninio gyvenimo pavaizdavimo, koks jis galėjo iš tiesų būti imperijos laikais. Juose skelbiamo nuoširdumo nereikia paliudyti. Tai yra tekstai, kurie savanoriškai skelbia santuokos idealą. Juos reikia priimti ne kaip situacijos pavaizdavimą, bet kaip reikmės suformulavimą, manant, kad jie tikrai sudaro realybės dalį. Jie parodo, kad santuoka yra vertinama kaip gyvenimo būdas, kurio vertė nėra nei išskirtinai, nei galbūt labiausiai susieta su *oikos* funkcionavimu, o tik su santykių tarp dviejų partnerių būdu; jie taip pat parodo, kad šiame ryšyje vyrui reikia sutvarkyti savo elgesį ne tik remiantis statusu, namų privilegijomis ir funkcijomis, bet taip pat remiantis „santykiais" su žmona; jie galiausiai parodo, kad tas vaidmuo nėra tiktai valdančioji formavimo, mokymo ir nukreipimo funkcija, o įeina į sudėtinį abipusiško prieraišumo ir abipusiškos priklausomybės žaidimą. Ir jeigu tiesa, kad moraliniai apmąstymai apie gerą santuokinį elgesį ilgai ieškojo savo principų tiriant „šeimyną" ir jos esminius poreikius, tampa suprantamas naujų problemų atsiradimas – imama mėginti apibrėžti, kokiu būdu vyras galės tapti santuokinio ryšio moraliniu subjektu.

2. Politinis žaidimas

Miestų valstybių, kaip autonominių vienetų, nuosmukis pradedant III amžiumi pr. Kr. yra žinomas faktas. Tuo metu dažnai pastebimas bendras politinio gyvenimo susilpnėjimas ten, kur pilietinė veikla piliečiams buvo tikras amatas; to priežastimi laikomas tradiciškai dominuojančių klasių nykimas; ir to padarinių ieškoma atsigręžimo į save judėjime, kuriuo šių privilegijuotų grupių atstovai transformavo šitą didelę valdžios netektį į savanorišką atsigręžimą į save, taip skirdami vis daugiau vertės asmeninei egzistencijai ir privačiam gyvenimui. „Miesto

* *Stacijus.* Silvae, III, 3, eil. 23–26 ir 106–107.

valstybės sugriuvimas buvo neišvengiamas. Apskritai žmonės jautėsi priklausomi nuo pasaulinės valdžios, kurios jie negalėjo nei kontroliuoti, nei netgi pakeisti... Valdė atsitiktinumas... Helenistikos amžiaus filosofija buvo daugiausia išsivadavimo filosofija, o pagrindinis šio išsivadavimo būdas buvo ugdyti autonomiją“*.

Jeigu miestai valstybės – ten, kur jie egzistavo – nuo III amžiaus prarado dalį savo autonomijos, būtų aiškiai ginčytina sumenkinti iki šio reiškinio pagrindinius pasikeitimus, kurie helenistinėje ir romėniškoje epochoje galėjo įvykti politinių struktūrų srityje; taip pat būtų neadekvatu ten ieškoti pagrindinio aiškinimo pokyčių, kurie galėjo atsirasti moraliniuose apmąstymuose ir savęs pažinimo praktikoje. Iš tikrųjų – ir kalbant apie tai reikia nukrypti į istorikų, kurie pakankamai pažeidė didžiąją nostalgiškąją miesto valstybės figūrą, rūpestingai nupieštą XIX a., darbus – helenistinių monarchijų organizacija, o vėliau Romos imperija negali būti analizuojama paprasčiausiai vartojant negatyvius pilietinio gyvenimo smukimo teiginius ir kalbant apie tai, kad valdžią užgrobia vis toliau esančios valdžios instancijos. Priešingai, reikėtų pabrėžti, kad vietinės politinės veiklos nesugniuždė didelių visuotinių struktūrų įsikūrimas ir stiprėjimas; miestų gyvenimas su savo institucinėmis taisyklėmis, tikslais, kovomis neišnyko dėl to, kad išsiplėtė ribos, kuriose jie gyvavo, nei dėl monarchinės valdžios plėtojimosi kaip netiesioginės priežasties. Jausmas, apimantis pernelyg plačios visumos, kuri buvo praradusi savo sudėtines politines bendruomenes, akivaizdoje, puikiai galėtų būti vadinamas liūdesiu, kuris vėliau buvo priskiriamas graikų ir romėnų pasaulio žmonėms. Helenistinės epochos graikai negalėjo pabėgti „nuo didelių imperijų pasaulio be miestų“ dėl vienos paprastos priežasties, kad „helenizmas buvo miestų pasaulis“; o F. H. Sandbachas, kritikuodamas idėją, kad po miestų sistemos sugriuvimo filosofija teikė „prieglobstį nuo audros“, pirmiausia pabrėžia, kad praeityje „miestai valstybės niekada neteikė saugumo“, o galiausiai jie ir toliau buvo pirmoji ir įprasta socialinės organizacijos forma „net po to, kai karinė valdžia perėjo į didžiųjų monarchijų rankas“**.

* *J. Ferguson.* Moral Values in the Ancient World, p. 135–137.

** *F. H. Sandbach.* The stoics, p. 23.

Reikėtų galvoti veikiau ne apie politinės veiklos sumenkėjimą arba išnykimą dėl centralizuoto imperializmo poveikio, o apie sudėtinės erdvės organizaciją: daug platesnę, daug mažiau susiskaidžiusią, daug mažiau uždarą, negu buvo mažųjų miestų valstybių organizacija; ji taip pat yra ir lankstesnė, labiau diferencijuota, ne taip griežtai hierarchizuota, negu bus vėliau autoritarinė ir biurokratinė imperija, kurią bus bandoma sukurti po didžiosios III amžiaus krizės. Tai erdvė, kur valdžios židinių daug, kur gausu veiklos, įtampos ir konfliktų, besiplėtojančių keliomis dimensijomis, ir kur pusiausvyra pasiekiama įvairiais susitarimais. Šiaip ar taip, helenistinės monarchijos ne tiek stengėsi sunaikinti, apriboti arba netgi iš pagrindų reorganizuoti vietines valdžias, kiek jomis remtis ir naudotis kaip tarpininkais ir pakaitiniais reguliariai duoklei imti, įvedant nerealius mokesčius ir tiekiant tai, kas buvo būtina kariuomenei*. Be to, romėnų imperializmas apskritai daugiau orientavosi į tokius sprendimus negu į tiesioginį administravimą; municipalizavimo politika buvo gana pastovi ir jos poveikis buvo skatinti miestų politinį gyvenimą didesniame plote negu imperija**. Jeigu kalba, kurią Dionas Kasijus priskiria Mecenato burnai, turi anachronizmų, palyginti su politika, kurios laikytis galėjo būti patariama Augustui ir kurią jis iš tiesų vykdė, vis dėlto ji parodo kai kurias didžiąsias imperinio valdymo tendencijas pirmaisiais dviem amžiais: ieškoti „pagalbos ir sąjungininkų“, garantuoti pagrindinių valdžios piliečių ramybę, prižiūrėti „tuos, kuriems vadovaujama, kad su jais nebūtų elgiamasi kaip su vergais“, tačiau liepti, kad jiems būtų liepta dalintis pranašumais ir valdžia, skatinti juos manyti, kad „jie sudaro tik vieną didelį miestą“***.

Ar nuo tada galima kalbėti apie tradicinių aristokratijų smukimą, politinį nusavinimą, kurio objektai jie buvo, ir kaip apie padarinį – atsigręžimą į save patį? Visiškai aišku, kad buvo ekonominių ir politinių transformacijos veiksnių: priešininkų eliminavimas ir daiktų konfiskavimas ten atliko savo vaidmenį. Taip pat buvo ir stabilumo veiksnių:

* *M. Rostovtzeff.* Social and Economical History of the Hellenistic World, II, p. 1305–1306.

** *J. Gage.* Socialinės klasės Romoje, p. 155.

*** *Dionas Kasijus.* Romos istorija, LII, 19.

nekilnojamojo turto svarba tėvonijose* ir tai, kad tokiose visuomenėse turtai, įtaka, prestižas, autoritetas ir valdžia buvo visada susiję. Tačiau svarbiausias ir labiausiai naują akcentavimą moraliniuose apmąstymuose nulemiantis reiškinys susiję s ne su tradiciškai valdančiųjų klasių išnykimu, o su valdžios vykdymo sąlygų pokyčiais. Šie pokyčiai pirmiausia susiję su atranka, nes kalbama apie pasipriešinimą įvairiems ir platiems administracijos poreikiams; Mecenatas buvo pasakęs Augustui: reikia padidinti senatorių ir riterių skaičių tiek, kad būtų galima valdyti, kada reikia ir kaip reikia**; taip pat yra žinoma, kad iš tikrųjų jų labai padaugėjo pirmaisiais metais, nors, palyginti su gyventojų visuma, jų visada buvo tik nedidelė mažuma***. Tie pokyčiai taip pat turėjo įtakos jų vaidmeniui ir užimamai vietai politiniame žaidime: santykiams su imperatoriumi, jo aplinka, patarėjais, tiesioginiais atstovais; hierarchijos viduje, kur konkurencija veikia stipriai, bet kitaip negu agonistinėje visuomenėje; pareigoms, kurias galima atšaukti ir kurios labai dažnai tiesiogiai priklausė nuo valdovo geros nuotaikos. Tai beveik visada buvo tarpininko vaidmuo tarp aukštesnės valdžios, kurios nurodymus reikia perduoti ar taikyti, ir individų bei grupių, kurių paklusnumą reikia pasiekti. Romėnų administracijai reikia *manegerial aristocracy* – tarnaujančios aristokratijos, kaip sako Syme'as, kuri „pasauliui valdyti" skirs skirtingas reikalingų pareigūnų kategorijas – „armijos karininkus, finansinius įgaliotinius ir provincijos valdininkus"****.

Norint suprasti susidomėjimą, kurį skyrė tas elitas asmeninei etikai, kasdienio elgesio moralei, asmeniniam gyvenimui ir malonumams, reikia kalbėti ne tiek apie palikuonis, nusivylimą ir niūrų atsitraukimą; verčiau reikia ten įžvelgti paieškas naujo būdo santykiams su savo statusu, funkcijomis, veikla, įsipareigojimais apmąstyti. Senoji etika labai suvaržė valdžios sau ir kitiems paslankumą, taigi nurodė statusą atitinkančią gyvenimo estetiką, o naujos politinio žaidimo taisyklės apsunkino santykių tarp to, kas esi, ką gali daryti ir ką turi įvykdyti, aiškinimą; tapimas savo paties veiksmų etikos subjektu tampa problemiškesnis.

* *R. Macmullen.* Roman Social Relations, p. 125–126.

** *Dionas Kasijus.* Romos istorija, LII, 19.

*** *C. G. Starr.* The Roman Empire, p. 64.

**** *R. Syme.* Roman Papers, II, p. 1576.

R. MacMullenas primygtinai nurodė šiuos du pagrindinius romėnų visuomenės bruožus: gyvenimo viešumą ir labai stiprų skirtumų „vertikalumą“ pasaulyje, kur visai mažas skaičius turtuolių vis labiau atitrūkdavo nuo labai didelės vargšų masės*. Susikirtus šiems dviem bruožams, puikiai suprantama teikiama svarba statuso skirtumams, jų hierarchijai, jų akivaizdiems požymiams, jų rūpestingam ir demonstratyviam parodymui**. Galima įtarti, kad, pradedant nuo akimirkos, kai naujos politinio gyvenimo taisyklės modifikavo ryšius tarp statuso, pareigų, galių ir prievolių, galėjo atsirasti du prieštaringi reiškiniai. Iš tiesų jie – ir netgi jų opozicija – konstatuojami nuo imperijos epochos pradžios. Viena vertus, atsiranda akcentavimas viso to, kas leidžia individui įtvirtinti savo identiškumą priklausomai nuo statuso, ir elementai, kurie leidžia jį kuo geriau atskleisti; taip pat stengiamasi tapti kuo adekvatesniam savo statusui per ženklų ir žymių, kurie kyla iš kūno laikysenos, drabužių ir gyvenamosios vietos, dosnumo ir puošnumo, išlaidavimo ir pan. visumą. MacMullenas parodė, koks dažnas romėnų aristokratijoje buvo šis elgesys, kuriuo jie demonstratyviai pabrėždavo, jog jie yra viršesni už kitus, ir kaip toks elgesys nusmukdė aristokratiją. Tačiau kaip kitas kraštutinumas matomas požiūris, kuris, priešingai, nori įtvirtinti tai, kas esi gryname ryšyje su savimi pačiu: tada kalbama apie tapimą ir savęs pripažinimą savo veiksmų subjektu ne per ženklų, parodančių valdžią kitiems, sistemą, bet per ryšį, kiek įmanoma labiau nepriklausomą nuo statuso ir jo išorinių formų, nes jis pasireiškia valdžia sau pačiam. Prie naujų politinio žaidimo formų ir keblumo save apmąstyti kaip veiklos subjektą tarp prigimties ir funkcijų, galių ir prievolių, pareigų ir teisių, prerogatyvų ir subordinacijos buvo galima pritapti intensyvinant visus žinomus statuso ženklus arba ieškant sau pačiam adekvataus ryšio.

Abu požiūriai dažnai buvo suprantami ir aprašomi kaip griežtai priešingi vienas kitam. Seneka rašė: „Ieškome kažko, kas neblogėtų diena iš dienos ir kam niekas negalėtų sukliudyti. Ir koks tai dalykas? Tai siela, – aš kalbu apie teisingą, gerą ir didelę sielą. Ją galima apibūdinti

* *R. MacMullen*, op. cit., p. 93.

** Ten pat, p. 110 su nuoroda į Senekos *Laiškus*, 31, 11; *Epiktetas*. Pokalbiai, III, 14, 11; IV, 6, 4.

tik taip: tai dievas, kuris tapo mirtingo kūno svečiu. Ši siela gali nusileisti į romėnų raitelio kūną, bet taip pat ir į atleistinio, vergo kūną. Kas gi yra romėnų raitelis, kas gi yra atleistinis ar vergas? Tai vardai, atsiradę iš pasipūtimo ir neteisybės. Ir iš kukliausio būsto galima veržtis į dangų. Taigi stokimės"*. Epiktetas sau pačiam taip pat pateisina šį būties būdą, oponuodamas tariamo ar realaus pašnekovo dėstomam: „Tavo reikalas yra gyventi marmuro rūmuose, žiūrėti, kad vergai ir tarnai tau patarnautų, vilkėti drabužius, kurie traukia akį, turėti daugybę medžioklinių šunų, citrų muzikantų ir aktorių. Ar tik kartais aš tau to neginčiju? Gal tu kartais esi užsiėmęs teisimu? Savo paties proto teisimu?"**

Helenistiniuose ir romėniškuose apmąstymuose svarba, kurią turi atsigręžimo į save tema, arba dėmesys, kurį reikia sau skirti, dažnai interpretuojama kaip alternatyva pilietinei veiklai ir politinei atsakomybei. Tiesa, kad kai kuriose filosofinėse srovėse aptinkamas patarimas nusigręžti nuo visuomeninių reikalų, jų keliamų neramumų ir aistrų. Tačiau pagrindinė skiriamoji linija nėra šis pasirinkimas tarp dalyvavimo ir nedalyvavimo; o savęs [pažinimo] kultūra savo vertybes ir praktiką siūlo ne oponuodama aktyviam gyvenimui. Ji daug labiau stengiasi apibrėžti santykio su savimi principą, kuris leistų nustatyti formas ir sąlygas, kurioms esant politinis veiksmas, dalyvavimas valdžios tarnyboje, funkcijų vykdymas būtų galimi arba negalimi, įmanomi arba būtini. Svarbūs politiniai pokyčiai, įvykę helenistiniame ir romėniškame pasaulyje, galėjo paskatinti kelių rūšių pakaitinį elgesį; tačiau jie iš esmės išprovokavo politinės veiklos problematizavimą. Galima ją trumpai apibūdinti.

1. Reliatyvinimas. Naujajame politiniame žaidime valdžios apraiškos yra reliatyvinamos dviem būdais. Viena vertus, net jeigu prigimtis įgalina užimti tam tikras pareigas, daugiau nėra susitapatinama su savo statusu, o tų pareigų užėmimas nelaikomas savaime suprantamu; o jeigu daugybė priežasčių, ir pačių geriausių, stumia į visuomeninį ir politinį

* *Seneka.* Laiškai Liucilijui, 31, 11, 47; Geradarystė, III, 18.

** *Epiktetas.* Pokalbiai, III, 7, 37–39.

gyvenimą, reikia į jį pasinerti būtent dėl šių priežasčių ir asmeninio valios akto padarinių. Šiuo požiūriu veikalas, kurį Plutarchas skiria jaunajam Menemakui, yra būdingas: jis pasmerkia požiūrį, kuris iš politikos darytų atsitiktinę veiklą, tačiau taip pat atsisako ir ją laikyti tam tikra prasme būtinu ir natūraliu statuso padariniu. Nereikia, sako jis, politinės veiklos laikyti poilsio forma (*scholē*), kuriai būtų atsiduodama, neturint nieko kita veikti ir esant palankioms sąlygoms, ir kuri būtų apleidžiama, atsiradus sunkumams*. Politika – tai „gyvenimas" ir „praktika" (*bios kai praxis*)**. Tačiau jai galima atsiduoti tik laisvai ir savanoriškai pasirinkus: Plutarchas čia vartoja stoikų terminą – *proairesis*; ir šis laisvas pasirinkimas turi būti pagrįstas mąstymu ir protu (*krisis kai logos*)*** – tai vienintelis būdas tvirtai stoti į akistatą su problemomis, kurios gali atsirasti. Politinės veiklos vykdymas yra tikras „gyvenimas", reikalaujantis asmeninio ir ilgalaikio įsipareigojimo; tačiau pagrindas – ryšys tarp savęs paties ir politinės veiklos, kuri padaro individą tarsi politiniu veikėju – nėra arba nėra tik jo statusas; tai asmeninis veiksmas, kurį apibrėžia individo prigimtis ir jo rangas.

Tačiau apie reliatyvinimą taip pat galima kalbėti kita prasme. Valdžios tinkle tesi tik menkas sraigtelis, nebent būtumei pats valdovas. Visada kažkokiu būdu esi ir valdantis, ir valdomas. Aristotelis *Politikoje***** taip pat kalbėjo apie šitą žaidimą, tačiau kaip turintį kaitos arba rotacijos pavidalą: esama tai valdančiuoju, tai valdomuoju. O Aristidui, priešingai, geras valdymas yra tada, kai per duotų ir gautų nurodymų žaidimą, kontrolę, priimtus sprendimus tuo pačiu metu esama ir vienu, ir kitu*****. Seneka IV *Prigimtinių klausimų* knygos pratarmėje parodo šitą „tarpinę" aukšto romėnų valdininko būseną: jis Lucilijui primena, kad valdžia, kurią jis turi Sicilijoje, nėra suvereni valdžia – *imperium*, o *procuratio* suteikta valdžia, kurios ribų nedera peržengti: pasak jo, tai buvo sąlyga sugebėti patirti malonumą (*delectare*) užimant

---

* *Plutarchas.* Praecepta gerendae reipublicae, 798 c-d.

** Ten pat, 823 c.

*** Ten pat, 798 c-d.

**** *Aristotelis.* Politika, I, 12, 1259 b.

***** *Aristidas.* Pagyrimai Romai, 29–39.

tokias pareigas ir naudotis laisvalaikiu, kurį jos gali suteikti*. Plutarchas pateikia šiek tiek artimą šiai situaciją; jaunas aristokratas, kuriam jis skiria savo patarimus, turi laimės pirmauti tarp savųjų: jis taip pat turi palaikyti santykius su „valdančiaisiais" – *hēgemones* – t. y. su romėnais. Plutarchas kritikuoja tuos, kurie, norėdami geriau įtvirtinti savo valdžią mieste, pataikauja imperiškosios administracijos atstovams; jis pataria Menemakui atlikti būtinas pareigas ir palaikyti su jais naudingą draugystę, tačiau niekada nejuodinti savo tėvynės nei vargintis viskam prašant leidimo**. Tas, kuris turi valdžią, privalo rasti savo vietą kompleksinių ryšių lauke, kuriame jis užima pereinamąją poziciją***: šią vietą jam galėjo suteikti jo statusas – tačiau ne statusas nurodo taisykles, kurių reikia laikytis, ir ribas, kurių negalima peržengti.

2. Politinė veikla ir moralinis veikėjas. Viena iš pastoviausių temų graikų politinėje filosofijoje buvo ta, kad miestas galėtų būti laimingas ir gerai valdomas tik su sąlyga, jog jo vadovai yra dorybingi; ir, priešingai, kad gera miesto struktūra ir išmintingi įstatymai buvo svarbiausieji teisingo pareigūnų ir piliečių valdymo veiksniai. Valdančiojo dorybė visoje politinėje imperijos epochos filosofijoje buvo laikoma būtina, tačiau dėl šiek tiek skirtingų priežasčių. Ši dorybė yra būtina ne kaip visumos harmonijos išraiška ar efektas; ji būtina, nes sunkiame valdymo mene, esant šitokiai gausybei žabangų, valdantysis turės vadovautis savo asmeniniu protu: tik mokėdamas gerai elgtis, jis mokės vadovauti kitiems taip, kaip reikia. Dionas Prusietis sako, kad vyras, kuris laikosi įstatymų ir teisingumo, yra drąsesnis už paprastus kareivius, uolesnis darbe negu tie, kurie verčiami atsisako bet kokios prabangos (akivaizdu, jog čia kalbama apie visiems bendras dorybes, tačiau norint vadovauti jas reikia pakelti į aukštesnį lygį) – tas turi *daimōn*, jis yra geras ne tik sau pačiam, bet ir kitiems****. Racionalumas valdant kitus yra toks pat kaip ir racionalumas valdant save patį. Šitai Plutarchas

---

* *Seneka*. Prigimtiniai klausimai, IV, pratarmė.

** *Plutarchas*. Praecepta gerendae reipublicae, 814 c.

*** Taip pat Plutarcho fragmentas, pažymintis, kaip reikia mokėti valdiniams patikėti kai kurias detalias užduotis (811a–813a).

**** *Dionas Prusietis*. Kalbos, III.

aiškina *Veikale nepatyrusiam valdovui*: nemokėtumei valdyti, jei nevaldai savęs. O kas gi turi vadovauti valdančiajam? Žinoma, įstatymas, tačiau jį reikia suprasti ne kaip rašytinį įstatymą, bet veikiau kaip išmintį – *logos*, kuri gyvena valdančiojo sieloje ir niekada neturi jos apleisti*.

Politinėje erdvėje, kur miesto ir jame išleistų įstatymų politinė struktūra staiga neteko savo svarbos, nors visiškai jie neišnyko, ir kur svarbiausieji elementai darosi vis labiau susiję su vyrais, jų sprendimais, būdu, kuriuo jie rodo savo valdžią, išmintimi, kurią jie atskleidžia pusiausvyros ir sandėrių žaidime, pasirodo, kad menas valdyti save tampa lemiamu politiniu veiksniu. Yra žinoma, kokia svarbi imperatorių dorybės problema, jų asmeninis gyvenimas ir būdas valdyti aistras: čia matoma garantija, kad jie mokės patys sau užbrėžti ribas vykdydami politinę valdžią. Tačiau šis principas galioja kiekvienam, turinčiam valdyti: jis turi rūpintis savimi, vadovauti savo sielai, susikurti savo *ēthos*.

Aiškiausia politinės valdžios patirties formuluotė randama Marko Aurelijaus veikaluose. Viena vertus, ji įgauna nuo statuso atskirto amato formą, o kita vertus, reikalauja atidžios asmeninių dorybių praktikos. Trumpesniame iš dviejų jo nupieštų imperatoriaus Antonino paveikslų jis primena, kad šis gavo tris pamokas: nesusitapatinti su atliekamu politiniu vaidmeniu („žiūrėk, kad netaptum cezariu, nepersiimtum"); praktikuoti dorybes bendrosiomis fomomis (išlikti „paprastam, grynam, garbingam, oriam, tiesos draugu, pamaldžiam, geranoriškam, nuoširdžiam, tvirtam atliekant pareigas"); galiausiai įsisąmoninti visus filosofinius principus, kaip antai gerbti dievus, padėti žmonėms ir žinoti, koks trumpas gyvenimas**. Ir kai *Minčių* įžangoje Markas Aurelijus piešia kitą, detalesnį, Antonino, kurio vertybė ta, jog jis pats laikosi taisyklių, portretą, jis parodo, kaip tie patys principai pasireiškė jo valdymo būde. Vengdamas nenaudingų išsišokimų, tuštybės patenkinimo, įsikarščiavimo ir prievartos, nusigręždamas nuo viso to, kas galėtų būti kerštinga ir įtartina, atstumdamas pataikūnus, kad leistų prisiartinti tik išmintingiems ir nuoširdiems patarėjams, Antoninas parodė, kaip jis

* *Plutarchas.* Ad principem ineruditum, 780 c-d.

** *Markas Aurelijus.* Mintys, VI, 30.

atsisakė „cezariško" gyvenimo būdo. Šiais nuosaikumo pratimais (ar būtų kalbama apie maistą, drabužius, miegojimą, ar apie berniukus), visada saikingai naudodamasis gyvenimo patogumais, nejausdamas nerimo ir išlaikydamas sielos ramybę, turėdamas draugystės ryšius, nepažįstančius nepastovumo ir aistros, jis mokėsi „meno pasitenkinti pačiu savimi, neprarandant ramybės". Kaip tik tokiomis sąlygomis imperatoriaus atsakomybė gali pasirodyti kaip rimtas amatas, reikalaujantis daug darbo: iš arti tirti reikalus, niekada nepalikti nepabaigtos bylos, neturėti nereikalingų išlaidų, gerai apskaičiuoti savo žygius ir juos tęsti. Ilgas darbas su pačiu savimi būtinas atlikti šioms užduotims, kurios bus įvykdytos tuo geriau, kuo mažiau akivaizdžiai bus susitapatinama su valdžia.

Epiktetas savo ruožtu pateikė principus, kurie turėjo vadovauti gana aukšto rango atsakingajam, vykdančiam savo užduotis. Viena vertus, jam reikia įvykdyti savo įsipareigojimus neatsižvelgiant į savo gyvenimą arba asmeninius interesus: „Tau davė postą imperijos mieste, ir tu užimi ne vidutinę vietą, o esi senatorius visam gyvenimui. Ar tu nežinai, kad toks vyras turi skirti mažai laiko savo namų reikalams, beveik visada būti ne namuose, turėdamas įsakinėti ar paklusti, norėdamas atlikti savo pareigas ar dalyvauti žygyje arba vykdydamas teisingumą?"* Tačiau jeigu magistratas turi atsisakyti savo asmeninio gyvenimo ir visko, kas su juo susiję, tai jo vadovu ir reguliavimo principu, valdant kitus, turi tapti protaujančio žmogaus asmeninės dorybės. „Lazda baksnoti asilą, – aiškina Epiktetas miestų prižiūrėtojui, – tai ne vadovauti žmonėms. Vadovauk mums kaip protaujančioms būtybėms parodydamas, kas yra naudinga, ir mes tai darysime. Parodyk mums, kas kenksminga, ir mes to vengsime. Apsiimk mus padaryti karštais tavo asmens sekėjais... Daryk tai, jokiu būdu nedaryk to, kitaip aš tave įmesiu į kalėjimą – protingos būtybės valdomos ne taip. O veikiau taip: daryk tai taip, kaip Dzeusas nurodė, nes kitaip patirsi vargą ir žalą. Kokią žalą? Ne kokią kitą, o tik tą, kad neatlikai savo pareigos"**. Santykius tarp valdomųjų ir valdančiųjų pagrindžia ir jų konkrečią formą turi apibrėžti protaujančios būtybės savybė, o ne statuso suteikiama kvalifikacija.

* *Epiktetas.* Pokalbiai, III, 24, 3.
** Ten pat, III, 7, 33–36

Toks politinio triūso modeliavimas – ar būtų kalbama apie imperatorių, ar apie vyrą, kuris už ką nors atsakingas – gerai parodo, kaip veiklos formos atsiskiria nuo statuso, kad pasireikštų kaip funkcija, kurią reikia atlikti; tačiau, ir tai ne mažiau svarbu, šitą funkciją apibrėžia ne įstatymai, būdingi kitų valdymo menui, tarsi būtų kalbama apie „profesiją“ su jai būdingomis pareigomis ir metodais. Ją reikia vykdyti pradedant nuo „individo susigretinimo su savimi“ – tai yra nuo ryšio, kurį jis užmezga su pačiu savimi, atlikdamas etinį darbą su savimi. Plutarchas tai sako savo valdovui, kuris dar nėra susiformavęs: tik įgavęs valdžią tas, kuris valdo, turi „parodyti savo sielai teisingą kryptį“ ir atitinkamai valdyti savo *ēthos**.

3. Politinė veikla ir asmeninis likimas. Fortūnos nepastovumas – ar todėl, kad pernelyg didelė sėkmė sukelia dievų pavydą, ar dėl to, kad tautos mėgsta atimti malones, kurias akimirkai buvo suteikusios – buvo iš tiesų tradicinė meditacijos tema. Apmąstymuose apie politinę veiklą pirmaisiais imperijos amžiais šitas nuo valdžios neatskiriamas nepatikimumas yra susijęs su dviem temomis. Viena vertus, manoma, jog ji susijusi su priklausomybe nuo kito. Šį pažeidžiamumą paaiškina ne tiek ciklas, būdingas palankiai ir nepalankiai fortūnai, kiek faktas, kad veikia tai, ką Seneka vadina *potentia aliena* arba *vis potentioris**. Sudėtiniame valdžios rezginyje niekada nesi vienas su savo priešais; esi iš visų pusių veikiamas įtakos, intrigų, sąmokslų, nemalonių. Norint būti saugiam, reikėtų stengtis „nieko neužgauti. Kartais reikia baimintis tautos. Kartais tų, kurie turi įtakos senate... Kartais tai būna privatūs asmenys, gavę iš tautos įgaliojimus jai vadovauti. Gana sunku pasiekti, kad visi tie žmonės būtų draugai; pakanka tik neturėti priešų“. Tarp valdovo, senato ir prastuomenės, duodančios ir atimančios savo malones tam tikru laiku, valdžios apraiškos kyla iš nepastovių aplinkybių: „Tu vykdei aukščiausias funkcijas: ar jos buvo tokios reikšmingos, tokios netikėtos, tokios neribotos kaip Sejano? Tą dieną, kai jis senatą padarė savo

* *Plutarchas.* Ad principem ineruditum, 780 b.

** *Seneka.* Laiškai Lucilijui, 14, 4, 3.

palyda, tauta jį suplėšė. Iš tos privilegijos, kurią dievai ir žmonės pripildė visų galimų malonių, neliko net gabalėlio budelio kirviui"*.

Šioms nesėkmėms ir nerimui, kurį jos gali sukelti, reikia ruoštis pirmiausia iš anksto nubrėžiant ribą puoselėjamoms ambicijoms: „Nelaukiant, kad pati fortūna mus sustabdytų, reikia patiems baigti sėkmingą veiklą gerokai prieš lemiamą akimirką"**. Jeigu pasitaiko galimybė, reikia atsisakyti šios veiklos tada, kai ji pradeda mums kelti nerimą ir trukdo rūpintis pačiais savimi. Jeigu staiga pasibeldžia nelaimė, jeigu esi sužlugdytas ar ištremtas, reikia sau pasakyti, – ir tai patarimas, kurį Plutarchas neabejodamas duoda tam pačiam Menemakui, kurį prieš daugelį metų paskatino užsiimti politika „laisvu pasirinkimu"***, – kad pagaliau išsivaduota iš paklusnumo valdantiesiems, pernelyg brangių apeigų, paslaugų, kurias reikia teikti, užduočių, kurias reikia įvykdyti, mokesčių, kuriuos reikia mokėti****. Ir Lucilijui, kuriam, beje, nėra grasinama, Seneka duoda patarimą išsivaduoti iš savo pareigų pamažu, tinkamu metu, kaip liepė Epikūras, kad būtų galima atsiduoti sau pačiam*****.

Požiūrio, kurį reikia turėti į politinę veiklą, pagrindas – bendras principas, kad tokį, koks esi, parodo ne postas, kurį užimi, ne pareigos, kurias atlieki, ne vieta, kurioje esi, – aukščiau už kitus ar žemiau. Tai, kas esi ir kuo reikia rūpintis kaip galutiniu tikslu, – tai principas, kuris kiekvienam pasireiškia savitai, tačiau visuose glūdi jo universali forma. Jis yra bendras taip pat per bendruomeninį ryšį, kurį užmezga tarp individų. Toks, bent jau stoikams, yra žmogiškasis protas kaip mumyse slypintis dieviškas principas. O šitą dievą, „mirtingo kūno svečią", galima sutikti tiek romėnų raitelio pavidalu, tiek atleistinio arba vergo kūne. Žvelgiant iš santykio su savimi taško, socialinės ir politinės identifikacijos neegzistuoja kaip autentiškos gyvenimo būdo žymės – tai yra išoriniai, dirbtiniai ir nepagrįsti požymiai. Būti romėnų raiteliu,

* *Seneka.* Apie sielos ramybę, XI, 11.

** Ten pat, X, 7.

*** Pažymėtina, kad veikalas apie tremtį skirtas tam pačiam personažui kaip *Praecepta gerendae reipublicae.*

**** *Plutarchas.* Apie tremtį, 602 c-e.

***** *Seneka.* Laiškai Lucilijui, 22, 1–12.

atleistiniu ar vergu? Tai turėti vardus, kilusius iš puikybės ir neteisybės*. „Savo dorybe kiekvienas yra amatininkas; o tarnybas skirsto lemtis"**. Taigi tarnybas užimti arba nuo jų atsisakyti reikės priklausomai nuo to įstatymo.

Aišku, nebūtų tikslu pasakyti, jog politinė veikla moraliniuose apmąstymuose buvo apskritai apgalvojama paprastos alternatyvos – atsisakyti arba dalyvauti – forma. Tiesa, kad klausimas gana dažnai buvo pateikiamas, vartojant panašius terminus. Tačiau pati šita alternatyva kilo iš bendresnio problematizavimo, kuris buvo susijęs su tuo, kaip reikėtų tapti moralės subjektu socialinių, pilietinių ir politinių veiklų visumoje; jis buvo susijęs su nustatymu, kurios veiklos iš visų privalomos ar nebūtinos, natūralios ar atsitiktinės, nuolatinės ar laikinos, besąlygiškos ar rekomenduojamos tik tam tikromis sąlygomis; jis taip pat buvo susijęs su taisyklėmis, kurių reikėjo laikytis, atliekant šias veiklas, ir būdais, kaip privalu valdyti patį save, norint užimti savo vietą tarp kitų, suteikti vertę teisėtai valdžios daliai ir apskritai įeiti į sudėtinį ir paslankų įsakinėjimo ir paklusimo santykių žaidimą. Pasirinkimo tarp atsitraukimo ir veiklos klausimas buvo pateikiamas vis iš naujo. Tačiau terminai, kuriais jis buvo pateikiamas, ir sprendimas, kuris taip dažnai siūlomas, gerai parodo, kad nebuvo aiškiai ir paprastai kalbama apie bendrojo politinės veiklos nuosmukio pavertimą atsitraukimo morale. Buvo kalbama apie tai, kaip išplėtoti etiką, kuri leistų pačiam tapti moraliniu subjektu santykiuose su savo socialinėmis, pilietinėmis ir politinėmis veiklomis, įgyjančiomis įvairias formas, ir kokiu atstumu reikia nuo jų laikytis.

***

Iš šių vedybinės praktikos arba politinio žaidimo pokyčių galima matyti, kaip buvo transformuotos sąlygos, kuriomis pasireiškė savęs valdymo tradicinė etika. Ji reikalavo glaudaus ryšio tarp sau pačiam ir šeimynai rodomo pranašumo bei to pranašumo, kuris pasireiškia agonistinėje visuomenėje; o saikingą ir protingą naudojimąsi jais, kurį

* *Seneka*. Laiškai Lucilijui, 31, 11.

** Ten pat, 47, 15.

buvo galima ir reikėjo rodyti, garantavo pranašumo prieš save patį praktika.

Taigi nuo šiol atsiduriama pasaulyje, kur šių santykių vaidmuo daugiau nebegali būti toks pat: pranašumo santykis, pasireiškiantis namuose ir žmonos atžvilgiu, turi būti derinamas su kai kuriomis abipusiškumo ir lygiavertiškumo formomis; o kalbant apie agonistinį žaidimą, kuriuo stengiamasi parodyti ir užsitikrinti viršenybę, šis žaidimas turi integruotis į daug platesnį ir sudėtingesnį valdžios santykių lauką. Todėl pranašumo prieš patį save principas kaip pagrindinis etikos branduolys ir bendroji „heautokratizmo" forma turi restruktūrizuotis. Tai nereiškia, kad ji turėtų išnykti, tačiau ji turi suteikti vietos tam tikrai pusiausvyrai tarp nelygybės ir apipusiškumo šeimyniniame gyvenime. O socialiniame, pilietiniame ir politiniame gyvenime ji turi atskirti valdžią sau nuo valdžios kitiems. Svarba, suteikta „savo paties" problemai, savęs [pažinimo] kultūros plėtojimasis helenistinėje epochoje ir apogėjus, kurį ji pasiekė imperijos pradžioje, parodo pastangas perdirbti savęs valdymo etiką. Apmąstymai apie mėgavimąsi malonumais, kurie buvo taip tiesiogiai susiję su trijų valdymo formų (savęs, namų ir kitų valdymo) glaudžia koreliacija, pasikeis šio perdirbimo eigoje. Ar tai reiškia visuomeninių suvaržymų ir draudimų susidūrimą? O gal tai individualus atsitraukimas, kuris lydi asmeninio gyvenimo išaukštinimą? Veikiau reikia galvoti apie subjekto arba subjektyvizavimo krizę: individui atsirandantį keblumą tapti savo elgesio moraliniu subjektu ir pastangas išreiškiant save rasti tai, kas jam galėtų leisti paklusti taisyklėms ir įprasminti savo egzistenciją.

IV SKYRIUS

KŪNAS

Galenas
Geri jie ar blogi
Malonumų režimas
Sielos darbas

Dažnai pabrėžiama, koks intensyvus ir paplitęs pomėgis medicininiams dalykams buvo Flavijų ir Antoninų epochoje. Medicina buvo plačiai pripažįstama kaip visuomenės dėmesio praktika*. Ji taip buvo pripažįstama kaip aukšta kultūros forma retorikos ir filosofijos kaimynystėje. Bowersockas pabrėžia, kad medicininis pobūdis lydėjo antrosios sofistikos plėtojimąsi ir daugelis svarbių retorių buvo gavę medicininį išsilavinimą arba domėjosi šia sritimi**. Kalbant apie filosofiją, jau gana seniai buvo nustatyta, kad medicina jai visiškai artima, net jeigu ribų nužymėjimas kėlė doktrininių problemų ir skatino varžymąsi dėl kompetencijos. Pirmosiose *Sveikatos taisyklių* eilutėse Plutarchas atsiliepia į šiuos debatus: gydytojas, sako jis, klysta, jei mano galėsiąs vadintis filosofu, bet prikišti filosofams, kad jie peržengia ribas, pradėdami rūpintis sveikata ir jos režimu, būtų visai neteisinga. Reikėtų manyti, daro išvadą Plutarchas, kad medicina niekuo jai nenusileidžia laisvuose menuose (*eleutherai technai*) dėl elegancijos, pranašumo, pasitenkinimo, kurį ji teikia; tiems, kurie ją studijuoja, ji leidžia gauti labai svarbių žinių, nes yra susijusi su išganymu ir sveikata***.

Šiuo požiūriu medicina nebuvo apibendrinta kaip paprasčiausia intervencijos technika, kuri ligos atveju griebiasi vaistų ar operacijų.

---

* *G. W. Bowersock.* Greek Sophists; taip pat *C. Allbut.* Greek Medicine in Rome, bei *J. Scarborouch.* Roman Medicine.

** *G. W. Bowersock,* op. cit., p. 67. Celsijus savo veikale *Apie mediciną* (Pratarmė, vert. Vedrenes, p. 21–23) aiškina, kad medicina atsirado plėtojantis *litterarum disciplina.*

*** *Plutarchas.* De tuenda sanitate, 122 d-e.

Žiniomis ir taisyklėmis ji taip pat turėjo apibrėžti gyvenimo būdą, požiūrį į save, į savo kūną, maistą, budrumą ir miegą, į skirtingas veiklas ir aplinką. Medicina, kaip režimo forma, turėjo pasiūlyti savanorišką ir racionalią elgesio kultūrą. Vienas iš diskusijos punktų buvo susijęs su priklausomybės, kurią šitoks medicininių žinių turintis gyvenimas turėjo jausti gydytojų autoriteto atžvilgiu, laipsniu ir forma. Tai, kaip gydytojai kartais įsiverždavo į pacientų gyvenimą, norėdami jį tvarkyti iki menkiausių detalių, buvo kritikuojama kaip ir filosofų vadovavimas sielai. Ir Celsijus, nors ir tvirtai įsitikinęs didele režimo medicinos racionalia verte, nenorėjo, kad būtų gydomasi esant gerai sveikatai*. Literatūra apie režimą yra skirta šiai autonomijai garantuoti. Norint išvengti pernelyg dažnų konsultacijų – todėl, kad jos ne visada įmanomos ir dažnai nepageidaujamos, – reikia pačiam turėti medicininių žinių, kuriomis būtų galima nuolat naudotis. Štai kokį patarimą duoda Aretajas: reikia įgyti pakankamai žinių, kol esi jaunas, kad galėtumei visą gyvenimą ir įprastomis aplinkybėmis būti savo paties sveikatos patarėju. „Visiems yra naudinga ir netgi būtina, be visų kitų studijuojamų dalykų, suprasti ne tik kitus mokslus, bet ir mediciną, ir klausyti šito meno patarimų. Tada mes dažnai patys sau būtume puikūs sveikatos patarėjai, nes beveik nėra akimirkos naktį ar dieną, kada mums nereikėtų medicinos – ar vaikščiotume, ar sėdėtume, ar atliktume patepimus, ar maudytumėmės vonioje, ar valgytumėme, ar gertume, ar miegotume, ar budėtume, žodžiu, kad ir ką darytume visą gyvenimą, užsiimdami įvairiais dalykais, kurie su juo susiję, mums reikia patarimų, kaip naudotis šiuo gyvenimu, kad jis būtų naudingas ir neturėtų trūkumų: nes sunku ir neįmanoma nuolat kreiptis į gydytoją dėl smulkmenų“**. Čia lengvai atpažįstamas vienas pagrindinių savęs [pažinimo] praktikos

---

* Celsijus savo veikalo *Apie mediciną* pratarmėje išskiria tokias medicinos rūšis: režimo mediciną (*victu*), vaistų mediciną (*medicamentis*) ir operacijų mediciną (*manu*). Užsiimantys pirmąja „dažnai būna labiausiai išgarsėję ir, norėdami žūtbūt pagilinti kai kurias žinias, imasi tirti pačią daiktų prigimtį“ (p. 23). Tačiau tai neprieštarauja nurodymui, kad sveikas žmogus neturėtų kreiptis į gydytojus (I, 1, p. 40).

** *Atėnajas,* in *Oreibasijas.* Graikų ir lotynų gydytojų kolekcija, Nežinomos knygos, XXI, išl. Bussemaker ir Daremberg, III, p. 164.

principų: visada po ranka turėti „gelbėjamą kalbą", kuri buvo išmokta labai anksti, dažnai kartojama ir reguliariai medituojama. Iš to kyla medicininis *logos*, kiekvieną akimirką diktuojantis tinkamą gyvenimo režimą.

Protinga egzistencija neįmanoma be „sveikatos praktikos" – *hugieinē pragmateia* arba *technē*, – tai sudaro tarsi nuolatinę kasdienio gyvenimo ginkluotę, leidžiančią kiekvienu akimirksniu žinoti, ką daryti ir kaip daryti. Ji reikalauja šiokio tokio medicininio pasaulio arba bent jau erdvės ir aplinkybių, kuriomis gyvenama, supratimo. Aplinkos elementai suvokiami kaip turintys pozityvų ar negatyvų poveikį sveikatai; manoma, kad tarp individo ir to, kas jį supa, yra ištisos persikirtimų pinklės, kurios lemia, kad toks ar toks nusiteikimas, įvykis, pasikeitimas turės liguistą poveikį kūnui; ir, priešingai, kad tokiai pažeidžiamai kūno struktūrai vienos ar kitos aplinkybės bus palankios arba nepalankios. Taigi susiduriama su nuolatiniu ir detaliu aplinkos problematizavimu; diferencijuotu šios aplinkos vertinimu kūno atžvilgiu ir kūno pažeidžiamumu to, kas jį supa, atžvilgiu. Kaip pavyzdį galima pacituoti Antilo pasiūlytą įvairių medicininių namo, jo architektūros, orientacijos ir įrengimo „kintamųjų dydžių" analizę. Čia kiekvieną elementą veikia dietetinė arba terapeutinė vertė; namas – tai kenksmingų arba palankių galimoms ligoms patalpų grupė. Pirmojo aukšto kambariai yra geri sergant ūmiomis ligomis, spjaudant krauju ir esant galvos skausmams; kambariai aukščiau palankūs sergant gleivinės ligomis; geri – į pietus nukreipti kambariai, tik ne tiems, kuriems reikia vėsumos; nukreipti į vakarus yra blogi – rytais, nes liūdni, o vakarais, nes sukelia galvos skausmus; kalkėmis išbalinti yra pernelyg akinantys, dažyti sukelia košmarus tiems, kurie klejoja karščiuodami; akmens sienos pernelyg šaltos, geresnės yra plytų sienos*.

Skirtingi laiko momentai – dienos, metų laikai ir amžius – tos pačios perspektyvos požiūriu taip pat yra skirtingų medicininių verčių nešėjai. Rūpestingas režimas turi sugebėti labai tiksliai apibrėžti ryšius tarp kalendoriaus ir rūpinimosi, kurį reikia skirti sau. Štai Atėnajo siūlomi

* *Antilas*, in *Oreibasijas*. II, p. 307.

patarimai, kurie padėtų stoti akistaton su žiemos sezonu: mieste, kaip ir namuose, bus ieškoma uždarų ir šiltesnių vietų; bus vilkimi stori drabužiai, „kvėpuojama burną prisidengus drabužio kraštu". Kalbant apie maitinimąsi, bus pasirinktas valgis, „galintis sušildyti kūno dalis ir išjudinti sustingusius ir šalčio sutirštintus skysčius. Bus geriamas midus, vynas su medumi, baltas, senas ir kvapus vynas – apskritai substancijos, galinčios pritraukti visą drėgmę; tačiau gėrimų kiekis bus sumažintas; sausas maistas bus lengvai paruošiamas, gerai fermentuotas, gerai išvirtas, grynas ir bus maišomas su krapais. Apskritai bus vartojamos prieskoninės žolės, kopūstai, šparagai, porai, virti švelnūs svogūnai ir virti krienai; bus ruošiamos žuvys, uolų žuvys, kurios lengvai virškinamos, mėsa, paukštiena ir tarp kitų rūšių ožiuko ir paršiuko mėsa; bus daromi padažai su pipirais, garstyčiomis, svėrėmis ir vyno actu. Bus atliekami gana sunkūs pratimai, sulaikomas kvėpavimas, daromi gana stiprūs masažai, ypač sau pačiam prie ugnies. Taip pat gerai griebtis šiltos vonios, ar būtų maudomasi baseine, ar mažame dubenyje ir pan."*. Vasaros režimas aprašomas ne mažiau smulkmeniškai.

Šitas atsižvelgimas į aplinką, vietą ir momentą reikalauja nenutrūkstamo dėmesio sau, savo būsenai ir atliekamiems veiksmams. Kreipdamasis į ypač pažeidžiamus žmones, o tokie yra miestiečiai ir ypač atsidėję mokslui (*litterarum cupidi*), Celsijus iš jų reikalauja didesnio budrumo: jeigu buvo gerai suvirškinta, reikia keltis anksti, jeigu blogai – pailsėti, o kai vis dėlto tenka keltis – vėl pamiegoti; jeigu iš viso nebuvo suvirškinta, reikia apskritai ilsėtis ir nesiimti „nei darbo, nei pratimų, nei reikalų". Ar sveikata gera, iš ryto galima sužinoti iš šlapimo: jeigu „šlapimas iš pradžių šviesus, o paskui rausvokas, tai pirmasis parodo, kad virškinimas vyksta, o antrasis – kad jau suvirškinta". Nors visą dieną esi užimtas rūpesčių, vis dėlto reikia išsaugoti šiek tiek laiko *curatio corporis*. Pratimai, kuriuos reikėtų praktikuoti, yra „skaitymas garsiai, ginklai, kamuolys, bėgimas, pasivaikščiojimas; pastarasis naudingesnis ant nevisiškai lygaus paviršiaus, nes pakilimai ir nusileidimai, skatindami kūną skirtingai judėti, yra geresni, tik ne tada, kai esi nepaprastai nusilpęs. Pasivaikščiojimas labiau sveikintinas gryname ore negu

* *Atėnajas*, in *Oreibasijas*. Nežinomos knygos, XXIII, t. III, p. 182.

portiku; saulėje, jeigu galva gali ją ištverti, negu pavėsyje; sienų ir lapijos paunksnėje nei stogų pavėsyje; einant tiesiai, o ne kreivojant"; „pratimai bus atliekami kartu su išsitrynimais aliejumi saulėje arba prieš ugnį; taip pat vonia, tačiau kambaryje, kuris turi būti kuo aukštesnis, gerai apšviestas ir erdvus"*.

Apskritai visos šios dietetikos temos išlaikė akivaizdų tęstinumą, palyginti su klasikine epocha; tad bendrieji principai išliko tie patys; daugių daugiausia jie tik buvo išplėtoti, detalizuoti ir išgryninti; jie siūlo labiau sugriežtintą gyvenimą ir iš tų, kurie nori jų laikytis, reikalauja dar pastovesnio ir budresnio dėmesio kūnui. Pasakojimai apie kasdienį gyvenimą, kuriuos galima aptikti Senekos laiškuose arba Marko Aurelijaus ir Frontono korespondencijoje, rodo šį požiūrį į save ir savo kūną: sugriežtinimą, o ne radikalų pasikeitimą; abejonių didėjimą, o ne kūno nuvertinimą; elementų, į kuriuos kreipiamas dėmesys, hierarchijos pokyčius, o ne kitokį būdą suvokti save kaip fizinį individą.

Remdamasi šia visuma, kurią sudarė rūpinimasis kūnu, sveikata, aplinka ir aplinkybėmis, medicina pateikia klausimą apie seksualinius malonumus: apie jų prigimtį ir mechanizmą, jų teigiamą ir neigiamą įtaką organizmui, režimą, kuriam juos reikia priversti paklusti**.

1. Galenas

1. Galeno *aphrodisia* analizės išdėstytos, nagrinėjant santykius tarp mirties, nemirtingumo ir dauginimosi; jis, kaip ir ištisa filosofinė tradicija, mano, kad lyčių pasidalijimo būtinybė, jų abipusio potraukio intensyvumas ir dauginimosi galimybė slypi amžinybės poreikyje. Toks yra bendrasis aiškinimas, pateiktas veikale *Apie dalių naudą****. Gamta, kurdama savo kūrinį, susidūrė su kliūtimi ir tarsi esminiu neatitikimu savo užduočiai. Jos rūpestis – tai, kam ji dėjo pastangas (*espoudase*), – buvo sukurti nemirtingą kūrinį; tačiau medžiaga, iš kurios ji kūrė šį

* *Celsijus.* Apie mediciną (De Medicina), I, 2, p. 42.

** A. Rouselle neseniai išleido nemažą veikalą šia tema – *Porneia. Apie kūno valdymą ir sensorinę netektį.*

*** *Galenas.* Apie dalių naudą, XIV, 2.

kūrinį, šito neleido; ji negalėjo sukurti arterijų, nervų, kaulų, odos iš „negendančios“ medžiagos. Demiurginiame – *dēmiourgēma* – kūrinyje Galenas pabrėžia vidines ribas ir pažymi tarsi „nesėkmę“, nulemtą neišvengiamo neatitikimo tarp projekte numatyto nemirtingumo ir naudojamos medžiagos trūnumo. *Logos*, kuriantis natūralią tvarką, patenka į šiek tiek panašią padėtį kaip miestų kūrėjas: pastarasis gali surinkti žmones į vieną bendruomenę, tačiau šioji išnyks, – taigi jos bus netekta, – jeigu jis neras būdų, kad miestas egzistuotų po jo pirmųjų piliečių mirties. Šiam fundamentaliam sunkumui nugalėti reikia kokių nors priemonių. Galeno žodynas yra vienu metu ir primygtinis, ir reikšmingas. Kalbama, kaip rasti išsigelbėjimą, pritaikyti priemonę (*boēthia*), atskleisti metodą (*technē*), panaudoti jauką (*delear*), norint užtikrinti rasės klestėjimą ir apsaugą. Trumpiau tariant, reikia kažko išradingo (*sophisma*)*. Norėdamas savo darbui duoti logišką tęsinį, demiurgas, kurdamas gyvas būtybes ir joms suteikdamas būdą daugintis, turėjo griebtis gudrybės: *logos,* kuris valdo pasaulį, gudrybės, kad būtų nugalėtas neišvengiamas medžiagos, iš kurios sukurtas pasaulis, trūnumas.

Ši gudrybė susideda iš trijų elementų. Pirmiausia tai organai, kurie duoti visiems gyvūnams ir kurie tarnauja apvaisinimui. Paskui – gebėjimas jausti malonumą, kuris yra nepaprastas ir „labai didelis“. Ir galiausiai sieloje kylantis troškimas (*epithumia*) pasinaudoti šiais organais – stebėtinas ir neišreiškiamas (*arrhēton*) troškimas. Taigi sekso „sofistika“ yra ne tik subtilus anatominis išsidėstymas ir rūpestingai sureguliuoti mechanizmai: ji taip pat susijusi su jo asocijavimu su malonumu ir troškimu, kuriam būdinga jėga yra „net už žodžiais išreiškiamų ribų“. Norėdama nugalėti šitą projekto ir medžiagų, būtinų jam įgyvendinti, neatitikimą, gamta į gyvos būtybės kūną ir sielą turėjo įtraukti jėgos, nepaprastos *dunamis*, principą.

Taigi demiurginio principo, kuriam gerai buvo žinoma jo kūrinio substancija ir jos ribos, išmintis sukūrė sujaudinimo mechanizmą – šį geismo „geluonį“. (Galenas čia pateikia tradicinį paveikslą, metaforizuojantį nekontroliuojamą geismo jėgą**.) O šio geluonies veikiami

* *Galenas.* Apie dalių naudą, XIV, 2 ir 3.

** *Platonas.* Įstatymai, VI, 782 e–783 a.

net tie gyvieji, kurie negali suprasti, koks yra išmintingosios gamtos tikslas – nes jie jauni, nes jie neišmintingi (*aphrona*), nes jie neturi proto (*aloga*) – faktiškai jį įgyvendina*. Dėl savo gyvybingumo *aphrodisia* yra pagrindas tam, kad ją praktikuojantiems nebūtina ją pažinti.

2. Galeno aprašomų lytinių aktų fiziologijai dar būdingi keli esminiai bruožai, kuriuos galima rasti senesnėse tradicijose.

Pirmiausia – tai šių vyrų ir moterų aktų izomorfizmas. Galenas remiasi abiejų lyčių anatominio aparato identiškumo principu: „Išverskite į išorę moters organus, apsukite ir į vidų sugrūskite vyro organus ir pamatysite, kad vieno ir kito organai panašūs"**. Jis mano, kad sperma išsiskiria ir moteriai kaip ir vyrui, o skirtumas tas, kad moters šio skysčio išsiskyrimas yra mažiau tobulas ir mažiau išbaigtas: tai paaiškina jos spermos mažesnį vaidmenį embriono formavimuisi.

Galeno veikaluose taip pat randamas tradicinis modelis paroksistinio išsiskyrimo, kuris pereina visą kūną, jį sukrečia ir išsekina. Tačiau jo analizę verta paminėti dėl fiziologinių terminų. Išsiskyrimas turi dvigubą poveikį – labai glaudžiai susieti lytinio akto mechanizmą su organizmo visuma ir tuo pat metu iš to padaryti procesą, turintį įtakos individo sveikatai ir blogiausiu atveju net jo gyvenimui. Vis giliau jį įpindamas į tęstines ir tankias fiziologines pinkles, išsiskyrimas jam suteikia didelį pavojaus potencialą.

Tai labai aiškiai matoma iš to, ką būtų galima pavadinti geismo ir malonumo „fiziologizavimu". XIV knygos *Apie dalių naudą* 9 skyriuje pateikiamas klausimas: „Kodėl labai stiprus malonumas yra susijęs su genitalijų naudojimu?" Iš pat pradžių Galenas atmeta idėją, kad geismo stiprumas ir intensyvumas su lytiniu aktu paprasčiausiai galėtų būti susieti dievų kūrėjų valia, kaip žmonėms įkvėptas motyvas, turintis juos į tai pastūmėti. Galenas neneigia, kad demiurginė galia buvo sukurta taip, kad pasižymėtų šiuo gyvumu, kuris mus pagauna: jis tik nori pasakyti, kad ši galia nebuvo pridėta mūsų sielai kaip papildinys, o iš tiesų įrašyta kaip kūno mechanizmų padarinys. Geismas ir malonumas

* *Galenas.* Apie dalių naudą, XIV, 2.
** Ten pat, XIV, 6.

yra tiesioginiai anatominių išsidėstymų ir fizinių procesų efektai. Galutinio reikalo – o tai yra kartų tęstinumas – siekiama padedant materialiai priežasčiai ir organiniam išdėstymui: „Jeigu šitą geismą ir šitą malonumą jaučia gyvuliai, tai ne tik todėl, kad dievai – žmogaus kūrėjai – norėjo jiems įkvėpti smarkų Veneros akto troškimą arba su jo atlikimu susieti didelį malonumą, o todėl, kad turėjo medžiagą ir organus šiems rezultatams pasiekti"*. Geismas yra ne paprastas sielos postūmis, o malonumas – ne pridėtinė kompensacija. Tai spaudimo ir staigaus išsiliejimo efektai. Šiame mechanizme Galenas mato daug malonumo veiksnių. Pirmiausia tai skysčio susikaupimas. Šio skysčio prigimtis tokia, kad ten, kur jis susikaupia, sukelia gyvus jutimus. „Įvyksta kažkas panašaus į tai, kas dažnai atsitinka po oda susikaupus ėdžiam skysčiui, kuris judėdamas sukelia švelnų kutulį ir malonų niežėjimą"**. Taip pat reikia atsižvelgti į šilumą, kuri ypač juntama apatinėje dalyje, o dar labiau – dešiniojoje pusėje dėl kepenų artumo ir daugybės iš jų ateinančių kraujagyslių. Šis netolygus šilumos pasiskirstymas paaiškina, kodėl berniukai dažniau susiformuoja dešiniojoje gimdoje, o mergaitės – kairiojoje***. Jis taip pat paaiškina, kodėl intensyvų malonumą dažniau jaučia dešiniosios dalys. Šiaip ar taip, gamta šiems organams suteikė ypatingą jautrumą – daug didesnį už odos jautrumą, nepaisant jų funkcijų identiškumo. Galiausiai daug pastovesni skysčiai, ateinantys iš liaukinių kūnelių, kuriuos Galenas vadina „parastates", sudaro antrą materialų malonumo veiksnį: permerkdami su lytiniu aktu susijusias dalis, šie skysčiai padaro jas lankstesnes ir padidina jų jaučiamą malonumą. Taigi kūnui ir nepaprastai stipriam malonumo mechanizmui (*huperochē tēs hēdonēs*) priklauso ištisa anatominė dispozicija ir fiziologinis išdėstymas. Su šia jėga nieko negalima padaryti: ji yra *amēchanos*****.

Tačiau net jei malonumo formavimasis yra taip gerai įsišaknijęs ir lokalizuotas, ne mažiau teisinga, kad lytiniame akte dalyvauja visas kūnas per elementus, kuriuos jis įtraukia į žaidimą, ir sukeliamus padarinius. Galenas nemano, kaip teigė hipokratiškojo veikalo *De generatione*

* *Galenas.* Apie dalių naudą, XIV, 9.

** Ten pat, Id.

*** Ten pat, XIV, 7.

**** Ten pat, XIV, 9.

autorius, kad sperma susidaro iš kraujo, jam susiplakus; jis juo labiau nemano kaip Aristotelis, kuris teigė, jog sperma yra paskutinis virškinimo produktas. Galenas spermą laiko dviejų elementų susijungimu: viena vertus, tai tam tikras kraujo „virškinimo“ produktas, virškinimo, kuris atliekamas sperminių kanalų vingiuose (ir šis lėtas perdirbimas pamažu suteikia jam spalvą ir konsistenciją); o kita vertus, tai pneuma: ji išpučia lytinius organus, siekia jėga išsiveržti iš kūno ir pasprunka su sperma ejakuliacijos metu. O ši *pneuma* susiformuoja sudėtingame smegenų labirinte. Vykstant lytiniam aktui, atimama ir sperma, ir pneuma, jis veikia visą kūno mechanizmą, kuriame visi elementai susiję „kaip chore“. „Kai dėl veneriškojo piktnaudžiavimo išskiriama visa sperma, sėklidės iš susisluoksniavusių venų traukia visą jų turimą sėklinį skystį. To skysčio ten yra visai mažai, jis susimaišęs su krauju, todėl rausvas“; šios venos, „prievarta netekusios skysčio, kurį atėmė sėklidės, veikiančios energingiau už jas, savo ruožtu traukia virš jų esančias venas, o pastarosios – esančias toliau, šios – gretimas; šis traukiamasis judėjimas nesiliauja tol, kol nepasklinda po visas kūno dalis“. Ir jeigu ši netektis tęsiasi, iš kūno atimamas ne tik jo sėklinis skystis – „iš visų gyvūno kūno dalių išplėšiamas jų gyvybinis dvelksmas“*.

3. Tai padeda suprasti santykius, kurie, Galeno manymu, susidaro tarp lytinio akto, epilepsijos ir konvulsijų – tai giminiški analogijos ir priežastingumo ryšiai.

Dėl savo mechanizmo lytinis aktas sudaro didelės konvulsijų grupės, apie kurią teoriją pateikia veikalas *Apie pažeistas vietas*, dalį**. Galenas ten konvulsiją analizuoja kaip tokios pačios prigimties procesą kaip koks nors savanoriškas judėjimas; skirtumas tik tas, kad nervo traukos, veikiančios raumenį, principas yra ne valia, o tam tikra sausumo (kuris nervus įtempia kaip saulėje paliktą virvę) arba persipildymo (kuris, ištempdamas nervus, juos sutrumpina ir traukia raumenis) būsena. Kaip tik tokiam mechanizmui priskiriamas lytiniam aktui būdingas spazmas.

Šioje didelėje konvulsijų grupėje Galenas nustato ypatingą analogiją tarp epilepsijos ir lytinio akto. Jis mano, jog epilepsiją sukelia kraujo

* *Galenas*, in *Oreibasijas*, XXII; t. III, p. 46–47.

** *Galenas*. Apie pažeistas vietas, III, 8.

priplūdimas į smegenis, kurias visas užpildo tirštas skystis: todėl užsikemša iš skilvelių einantys kanalai, kuriuose glūdi pneuma. Ji stengiasi išsiveržti visiškai taip, kaip deda pastangas ištrūkti tada, kai sperma susikaupia sėklidėse. Šitą bandymą, kuris kyla iš nervų raumenų sujaudinimo, galima, tik skirtingu mastu, matyti epilepsijos krizių ar *aphrodisia* atlikimo metu.

Pagaliau tarp šių ir konvulsinių krizių yra priežastingumo ryšys, kuris gali susidaryti tiek viena, tiek kita kryptimi. Epileptinės konvulsijos gali sukelti lytinių organų spazmus: „sunkios epilepsijos, sako Galenas veikale *Apie dalių naudą*, ir gonorėja vadinama eiga gali parodyti, kaip prie spermos išsiskyrimo prisideda spazmai, kurie taip pat prisideda ir prie Veneros akto. Iš tiesų, esant sunkiai epilepsijai, kai visą kūną, o kartu su juo ir genitalijas kankina sunkūs spazmai, išsiskiria sperma“*. Ir atvirkščiai, griebimasis netinkamu metu seksualinių malonumų, kurie sukelia progresuojantį išdžiūvimą ir vis didesnę nervų įtampą, gali sukelti konvulsines ligas.

Atrodo, jog didžiajame Galeno teorijos pastate *aphrodisia* išsidėsto trimis planais. Pirmiausia jie stipriai įsišakniję demiurginės apvaizdos plane: jie buvo suvokti ir pastatyti į tą tikslų tašką, kur kuriančioji išmintis, pasitelkusi savo galią, atėjo į pagalbą, kad peržengtų ribas, kurias ji matė mirtyje. Be to, jie įvesti į sudėtinių ir nuolatinių santykių su kūnu žaidimą – dėl tikslios anatominės jų proceso lokalizacijos ir efektų, kuriuos jie sukelia visuminei pneumos ekonomijai, užtikrinančiai kūno vientisumą. Galiausiai jie yra giminingi daugeliui ligų, jie palaiko analogijos ryšius ir priežasties–padarinio ryšį. Galeno analizėse puikiai matomas ryšys eina nuo dauginimosi kosmologijos prie spazminių išskyrų patologijos; ir nuo *aphrodisia* prigimties pagrindimo – prie pražūtingų mechanizmų, kurie sudaro jų vidinę prigimtį ir priartina juos prie pavojingų ligų, analizės.

* *Galenas.* Apie dalių naudą, XIV, 10.

2. Geri jie ar blogi

Šitas medicininės minties apie seksualinius malonumus dviprasmiškumas nėra būdingas tik Galenui, nors jo veikaluose aiškiau matomas negu kitur. Jis žymi svarbiausia iš viso to, kas mums išliko iš I ir II amžiaus medicininių tekstų. Ir tai veikiau du prieštaringi jausmai negu dviprasmiškumas: nes kalbama būtent apie dviejų antitetinių vertinimų susikirtimą.

Tarp pozityvių vertinimų pirmiausia yra sėklos, spermos vertinimas – tai brangi substancija, kuriai suformuoti gamta ėmėsi visų atsargumo priemonių, pritaikydama tam žmogaus kūną: ji surenka, kas galingiausia gyvenime, perduoda tai, ji padeda išvengti mirties; visą savo jėgą ir didžiausią tobulumą ji perduoda patinui. Ir būtent ji suteikia jam pranašumą. Ji prisideda „prie sveikatos, kūno ir sielos guvumo, dauginimosi“*. Patino pranašumas – būti geriausiam sperminiam gyvūnui. Taip pat vertinamas aktas, kuriam atlikti abiejų lyčių organai buvo išdėstyti taip rūpestingai. Seksualinė jungtis yra natūralus dalykas – ji negali būti laikoma blogiu. Rufas Efesietis perteikia bendrąją nuomonę sakydamas, kad lytiniai santykiai yra natūralus aktas ir dėl to negali būti kenksmingi patys savaime**.

Tačiau šitaip tarsi yra įteisinama akto galimybė ir jo principas, nes, jam vykstant, jo eiga ir vidinis pobūdis yra laikomi pavojingais. Aktas pavojingas, nes netenkama brangios substancijos, kurios susikaupimas, beje, ir skatina jį atlikti: jis leidžia pasprukti gyvenimo jėgai, kurią buvo sukaupusi sėkla. Jis pavojingas, nes jo eiga panaši į ligą. Reikšmingas Aretajo posakis: jis sakė, kad „lytinis aktas turi senatvės skausmų *sumbola*“***. Celijus Aurelianas sutapatino lytinį aktą su epilepsijos krize; jame jis matė tas pačias fazes: „raumenų susitraukinėjimą, dusulį, prakaito išsiskyrimą, akių iškreipimą, veido raudonį, vėliau – blyškumą ir galiausiai – viso kūno silpnumą“****. Toks yra seksualinių malonumų

* *Aretajas.* Sunkių ligų požymiai, II, 5 (vert. L. Renaud), p. 165.

** *Rufas Efesietis.* Fragmentai, Aetius ištraukos, Raštai, leid. Daremberg, p. 320.

*** *Aretajas.* Lėtinių ligų gydymas, I, 4, p. 388.

**** *Celijus Aurelianas.* Lėtinės ligos, I, 4.

paradoksas: svarbi funkcija, kurią gamta jiems patikėjo, vertinga substancija, kurią jie turi perduoti, taigi ir netekti – o tai juos sieja su blogiu. I ir II šimtmečio gydytojai nebuvo nei pirmieji, nei vieninteliai, kurie suformulavo šį dvejopą vertinimą. Jie aprašė visą jo patologiją – labiau išplėtotą, sudėtingesnę ir labiau susistemintą negu ta, kuri jam buvo priskiriama praeityje.

1. Pačios seksualinės veiklos patologija remiasi dviem elementais, kuriais paprastai apibūdinami lytinio akto pavojai: nevalingas įtampos stiprumas, nenusakoma netektis, kuri išsekina.

Viena vertus, tai yra nuolatinio jaudinimo liga, kuri palaiko aktą be galo tęsdama jaudinimo mechanizmą. Vyriškojoje tokio nenatūralumo versijoje, kuri apibūdinama kaip satyriazė arba priapizmas, susijungia visi lytinį aktą ir ejakuliaciją parengiantys mechanizmai (įtampa, jaudinimas, įaudrinimas) ir išlieka nuolat, nepriklausomai nuo to, ar sperma išsilieja, ar ne: tai seksualinis eretizmas, kuris niekada nebus panaikintas. Ligonis yra apimtas nuolatinių konvulsijų, kurių metu vyksta skaudžios krizės, labai panašios į epilepsijos priepuolius. Aretajo aprašymas gali būti pavyzdys, paliudijantis tai, kaip buvo suprantama ši keista liga, kai lytinis aktas buvo tarsi atiduotas jam pačiam, nežinant nei laiko, nei saiko; jo konvulsinis ir epileptinis pobūdis čia pasirodo tarsi plikas. „Tai liga, kuri sukelia varpos erekciją... Ši nenatūrali būsena – tai nepatenkinamas akto troškimas, kurio negali numalšinti net aistros patenkinimas, nes erekcija nedingsta net ir daug kartų pasitenkinus; vyksta visų nervų konvulsijos, įsitempia sausgyslės, kirkšnys ir tarpvietė; lytiniai organai yra apimti uždegimo ir skausmingi". Šią nuolatinę būseną pabrėžia krizės: tada ligoniai nepaiso „nei drovos, nei susilaikymo kalbose ar veiksmuose; ...jie vemia, jų lūpas padengia putos kaip karščiuojančio ožio; jie taip pat skleidžia jo kvapą"; jų sąmonė puola į pamišimą ir normalią būseną jie atgauna tik priepuoliui pasibaigus*. Galenas veikale *Apie pažeistas vietas* pateikia daug santūresnį satyriazės apibrėžimą: „Priapizmas – tai visos varpos padidėjimas, pailgėjimas ir pastorėjimas, nesant lytinio jaudinimo nei natūralios šilumos

* *Aretajas.* Sunkių ligų požymiai, II, 12, p. 71–72.

padidėjimo, kaip tai atsitinka ant nugaros gulintiems asmenims. Dar trumpiau galima pasakyti, kad tai – nuolatinis varpos didėjimas“*. Anot Galeno, šios ligos priežastis slypi erekcijos mechanizme; taigi jos reikia ieškoti „išsiplėtusiose arterijose“ arba „pneumos susidaryme nerve“. Iš tiesų Galenas pažymi dvi priežastis ir jų susijungimą simptomų genezėje; tačiau jis linkęs dažniau įtarti arterijų išsiplėtimą, kuris, pasak jo, yra dažniau atsirandantis reiškinys negu pneumos susidarymas „akytuose nervuose“. Ši liga pasitaiko arba tiems, kurie „turi daug spermos“ ir, priešingai savo įpročiams, „susilaiko nuo lytinio akto“ (nebent jie randa būdą „kraujo antplūdį paskirstyti daugeliui užsiėmimų“), arba tiems, kurie, praktikuodami susilaikymą, įsivaizduoja seksualinius malonumus po kai kurių reginių ar veikiami prisiminimų.

Pasitaiko, kad satyriazė nustatoma moterims. Soranas aptinka tokio pat tipo simptomus – jie pasireiškia „genitalijų niežuliu“. Šio blogio paveiktas moteris „labai stiprus impulsas“ skatina lytiniam aktui ir „jos netenka bet kokios gėdos“**. Tačiau geriausiai seksualinių organų nepaprastos įtampos sukeltas moterų ligas, be abejo, parodo isterija. Bent jau Galenas aprašo būseną, kurią jis atsisako laikyti sukelta gimdos pasislinkimo; pakitimai, kurie kai kuriems leido manyti, kad išsausėjęs organas kyla diafragmos link, ieškodamas trūkstamos drėgmės, jo nuomone, buvo susiję su menstruacinių išskyrų arba spermos sulaikymu: kraujagyslių užspaudimas esą sukeliąs jų praplatėjimą ir sutrumpėjimą – ir taip pasislenkanti gimda; tačiau kitų simptomų visumą lemiąs ne pats šis procesas; jie visi atsirandą dėl skysčių sulaikymo dingus mėnesinėms arba moteriai nutraukus lytinius santykius: iš čia kylanti ir našlių isterija, „ypač dėl to, kad turinčios reguliarias menstruacijas prieš našlystę, vaisingos ir su noru prisileidžiančios vyrą, dabar jos viso šito neteko“***.

Kitas patologijos polius – tai nesibaigianti netektis. Graikai šitai vadina *gonorėja*, o lotynai – *seminis effusio*. Galenas ją apibūdina šitaip: „nevalingas spermos išsiliejimas“, arba, „kalbant aiškiau, dažnas sėklos išsiliejimas, apie kurį nežinoma ir kuris įvyksta be varpos erekcijos“.

* *Galenas.* Apie pažeistas vietas, VI, 6.

** *Soranas.* Apie moterų ligas, I, 51.

*** *Galenas.* Apie pažeistas vietas, VI, 5.

Satyriazė paveikia penį, o gonorėja veikia spermines gyslas ir paralyžiuoja jų „sulaikomąją funkciją"*. Aretajas savo *Lėtinių ligų požymiuose* smulkiai ją aprašo kaip vitališkųjų principų išsekimą, turintį tris poveikius: bendrąjį nusilpimą, priešlaikinį senėjimą ir kūno sumoteriškėjimą. „Šios ligos paveikti jaunuoliai visame kūne nešioja senatvės ir silpnumo įspaudą; jie tampa bailūs, bejėgiai, sustingę, kvaili, sugriuvę, sukumpę, nieko nesugebantys, išblyškę, perbalę, išlepinti, be apetito, be šilumos, sunkiomis galūnėmis, sustingusiomis kojomis, baisiausiai nusilpę, žodžiu – beveik visiškai žuvę. Daugeliui ši liga yra netgi tiesus kelias į paralyžių; kaipgi nebus paveiktos nervinės galios, jei nusilpsta pats individo atkuriamasis principas ir pats gyvasties šaltinis? Tik gaivinančioji sėkla padaro mus vyriškus, drąsius, kupinus ugnies, plaukuotus, tvirtus, suteikia žemą toną balsui ir leidžia mums guviai galvoti ir veikti: tokie yra subrendę vyrai. Ir atvirkščiai – tie, kuriems trūksta šio gaivinančiojo skysčio, yra susiraukšlėję, silpni, laibabalsiai, bebarzdžiai, beplaukiai ir panašūs į moteris"**. Per lyties organus kartu su gonorėja išteka vyriškumas ir gyvybingumas. Kalbant apie ją, tradiciškai pabrėžiami šie bruožai. Tai gėdinga liga: be abejo, dėl to, kad ją dažnai sukelia seksualinių praktikų perteklius, bet taip pat ir dėl to, kad per ją netenkama vyriškumo. Tai liga, kuri fatališkai veda į mirtį; Celsijus sakė, jog per trumpą laiką ji pražudo ligonį dėl išsekimo***. Galiausiai, anot Aretajo, tai ne tik individui, bet ir jo palikuonims pavojinga liga****.

2. Greta lytinių aktų patologijų sferos, dviejų pirmųjų mūsų eros amžių medicina lytinius aktus pastatė į sudėtingos patogenezės sankryžą. Viena vertus, lytinių aktų eigą ir tinkamą užbaigimą gali paveikti ištisa gausybė skirtingų veiksnių: individų temperamentas, klimatas, dienos momentas, suvalgytas maistas, jo kokybė ir kiekis. Jie tokie pažeidžiami, jog juos gali sutrikdyti menkiausias nukrypimas, menkiausia liga. Kaip sako Galenas, norint mėgautis seksualiniais malonumais, reikėtų būti tiksliai vidurio būsenoje, tam tikra prasme visų galimų

* *Galenas.* Apie pažeistas vietas, VI, 7.

** *Aretajas.* Lėtinių ligų požymiai, II, 5, p. 163–165.

*** *Celsijus.* De artibus, VI, 28.

**** *Aretajas.* Apie lėtinių ligų gydymą, II, 5, p. 408.

organinių variacijų nuliniame taške: „saugotis per daug ir per mažai“, vengti „nuovargio, nevirškinimo ir viso kito, kas galėtų būti įtartina žmogaus sveikatos atžvilgiu“*.

Tačiau jeigu *aphrodisia* yra tokia pažeidžiama ir nepatikima veikla, jie patys turi reikšmingą ir po visą organizmą pasklindančią įtaką. Skausmų, negalių ir ligų, kurias gali sukelti seksualiniai malonumai, jei nukrypstama nuo laiko ar kiekio, sąrašas yra praktiškai nebaigtas. „Nesunku pripažinti, sako Galenas, kad lytiniai santykiai yra varginantys krūtinei, plaučiams, galvai ir nervams“**. Rufas siūlo lentelę, kurioje kaip seksualinių santykių pertekliaus efektai susikerta virškinimo sutrikimai, regėjimo ir klausos susilpnėjimas, bendras jutimo organų silpnumas ir atminties netekimas; konvulsiniai traukuliai, sąnarių skausmai, šono diegliai; burnos gleivinės opos, dantų skausmai, gerklės uždegimas, spjaudymas krauju, šlapimo pūslės ir inkstų ligos***. Kalbėdamas apie isteriją, Galenas susiduria su prieštaravimu tų, kurie negali patikėti, kad tokius gausius, paplitusius ir žiaurius simptomus gali nulemti mažyčio skysčio kiekio, kuris lieka kūne nutraukus lytinius santykius, sutūrėjimas ir pasikeitimas. Į tai Galenas atsako, palygindamas sugadintos spermos kenksmingą poveikį su baisių nuodų, kuriuos galima rasti gamtoje, poveikiu: „Įkandus nuodingajam vorui visas kūnas suserga, nors tik mažas nuodų kiekis įsiskverbė pro mažytę angelę“. Skorpiono sukeltas poveikis stebina dar labiau, nes baisiausi simptomai pasireiškia tuojau pat, nors „to, ką jis įleidžia kirsdamas, yra labai mažas kiekis arba beveik niekas, netgi atrodo, jog geluonis neįsminga“; elektrinė jūrų raja taip pat yra pavyzdys, kad „mažas substancijos kiekis gali sukelti didelius pakitimus“ tik susilietus. Galenas daro išvadą: „Taigi, jeigu galima sutikti, kad tokie patys negalavimai kaip tie, kurie lydi nuodų įsiskverbimą, mus apima ir atsiranda mūsų kūne, tai nėra nieko nuostabaus, kad sugadinta, sulaikyta ir supuvusi sėkla sukelia nemalonius simptomus į ligas linkusiems kūnams“****. Organai, skysčiai ir lytiniai aktai sudaro priimamąjį paviršių, kuris labai jautrus bet kam, kas gali

* *Galenas,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, VIII; t. III, p. 110.

** Ten pat, p. 109.

*** *Rufas Efesietis.* Fragmentai, *Aetius* ištraukos, Raštai, p. 318.

**** *Galenas.* Apie pažeistas vietas, VI, 5.

sutrikdyti organizmą, ir labai galingą, labai aktyvų židinį, galintį visame kūne sukelti ilgą polimorfinių simptomų seriją.

3. Seksualinė veikla yra ne tik patologinių padarinių, bet ir terapeutinio poveikio principas. Jos dvejopas poveikis lemia, kad kai kuriais atvejais ji gali pagydyti, o kitais, priešingai, gali sukelti ligas; tačiau ne visada lengva numatyti, kokį poveikį ji turės: tai priklauso nuo individualaus temperamento, būdingų sąlygų ir kūno pereinamosios būklės. Apskritai pažymimas hipokratiškasis principas, kad „lytinis aktas yra nuostabus dalykas prieš gleivių sukeltas ligas"; o Rufas komentuoja: „Daugelis dėl ligos sudžiūvusių individų taikydami šią praktiką atsigauna. Kai kurie, kurių kvėpavimas buvo sutrikdytas, pradeda lengvai kvėpuoti, kiti atgauna prarastą apetitą, dar kitiems nutrūksta kenksmingos naktinės poliucijos"*. Jis taip pat mano, jog spermos išsiliejimas turi naudingą poveikį sielai, kai ji sutrikdyta ir, kaip ir kūnas, privalo apsivalyti nuo to, kas ją slegia: lytinis aktas išsklaido įsikaltas idėjas ir sušvelnina baisų pyktį; štai kodėl nėra kito tokio veiksmingo vaisto nuo melancholijos ir mizantropijos. Galenas seksualiniams santykiams taip pat priskiria gydomuosius sielos ir kūno efektus: „Šis aktas nuteikia sielą ramybei; melancholišką ir piktą žmogų jis grąžina į protingesnę būseną, o įsimylėjusiam susilpnina pernelyg nesaikingą aistrą, net jeigu šis vyras santykiauja su kita moterimi; maža to, net gyvūnai, kurie tampa plėšrūs atsivedę jauniklį, po lytinio akto nurimsta"; o jų efektyvumą kūnui, anot Galeno, patvirtina tai, kad, pradėjęs seksualinę praktiką, berniukas tampa „plaukuotas, stambus, vyriškas", nors prieš tai jis buvo „lygios odos, mažas ir moteriškas"**.

Tačiau Galenas taip pat pabrėžia priešingą poveikį, kurį gali turėti lytiniai santykiai priklausomai nuo sąlygų, į kurias patenka subjektas: „Lytinis aktas labai nusilpnina tuos, kurių jėgos menkos, tuo tarpu tie, kurių jėgos nepaliestos ir kurie kenčia nuo gleivių sukeltų ligų, nebus labai paveikti"; vienai akimirkai „jis sušildo silpnus žmones, tačiau tuojau pat juos labai sušaldo"; taip pat kai kurie „nuo jaunumės po

* *Rufas Efesietis.* Fragmentai, *Aetius* ištraukos, Raštai, p. 320–321. Taip pat tekstas in *Oreibasijas.* VI, t. I, 541.

** *Galenas,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, VIII; t. III, p. 109.

lytinio akto jaučia silpnumą, o kiti, jei jo neatlieka kaip paprastai, vaikšto apsunkusia galva, apimti nerimo ir karščio, netenka apetito ir blogiau virškina"*. Galenas netgi kalba apie kai kuriuos temperamentus, kuriems spermos išsiliejimas sukelia ligas ar negalias, nors susilaikymas yra kenksmingas: „Kai kurie vyrai pasižymi gausia ir šilta sperma, kuri be perstojo žadina erekcijos poreikį, tačiau po jos išsiliejimo tokie žmonės jaučia nusilpimą viduriuose, išsekimą, silpnumą ir sausumą visame kūne; jie sulieseja, akys įdumba, o jei, pajutę šiuos negalavimus po lytinio akto, jie atsisako seksualinių santykių, tai jaučia galvos ir skrandžio skausmus bei šleikštulį, o susilaikymas jiems nesuteikia jokios pastebimos naudos"**.

Šie teigiami ar neigiami poveikiai sukėlė daugelį debatų konkrečiais klausimais. Pavyzdžiui, apie naktines poliucijas. Rufas pateikia nuomonę tų, kurie mano, jog sėklos netekimas miegant yra „mažiau kamuojantis", tačiau jis prieštarauja tai koncepcijai, manydamas, jog „poliucijos dar labiau susilpnina kūną, kuris miegant ir taip jau yra pakankamai nusilpęs"***. O Galenas nemato jokio palengvėjimo tiems, kurie susilaiko nuo lytinio akto dėl jo kenksmingo poveikio, tačiau dėl to patiria naktines poliucijas****. Be abejo, svarbesni buvo debatai apie vaiko konvulsijas, kurios dingsta jam subrendus. Dažnai buvo manoma, kad jei ejakuliacija ir spazmai giminingi, tai konvulsijomis sergančius berniukus galėtų pagydyti pirmoji seksualinė praktika; tai Rufo tezė – jis manė, kad lytinis aktas padeda numalšinti epilepsiją ir galvos skausmus įžengus į brandą*****. Kaip vaistą nuo šių spazmų kai kurie gydytojai patarė vaikams paankstinti pirmųjų lytinių santykių metą. Aretajas kritikuoja šį metodą, nes jis pažeidžia gamtos, kuri pati nustatė tinkamą laiką, nurodymus, taip pat todėl, kad jis sukelia ar pratęsia ligą, kurios norima išvengti: gydytojai, kurie duoda tokius patarimus, „be abejo, nekreipia dėmesio, kad gamta turi nustatytą laiką, kada ji skiria savo vaistus atlikdama tinkamus pokyčius; ir kiekvienam amžiui ji paruošia

* *Galenas*, in *Oreibasijas*. Nežinomos knygos, VI, 37, t. I, p. 537.

** Ten pat, X, t. III, p. 113.

*** *Rufas Efesietis*, in Oreibasijas, VI, 38, t. I, p. 542.

**** *Galenas*, in *Oreibasijas*. Nežinomos knygos, X, t. III, p. 113.

***** *Rufas Efesietis*. Fragmentai, Aetius ištraukos, Raštai, p. 320.

sėklai, barzdai ir plaukams būtinas sekrecijas. Kuris gydytojas galėtų sukelti tokius esminius pokyčius? Šitaip elgiantis veikiau įpuolama į pavojų, kurio norėta išvengti, nes buvo tokių, kurie šiuo blogiu buvo nubausti už tai, jog pernelyg anksti atsidavė lytiniam aktui"*. Ir jei iš tiesų traukuliai dingsta subrendus, tai šito pagrindas yra ne seksualiniai malonumai, o bendri skysčių pusiausvyros ir vaidmens pakitimai.

4. Tačiau svarbiausia, be abejo, yra tendencija seksualiniam susilaikymui priskirti teigiamą poveikį. Tiesa, kaip matėme, kad gydytojai kalba apie sutrikimus, kurie gali lydėti susilaikymą; tačiau dažniausiai juos patiria tie subjektai, kurie paprastai turėjo dažnus lytinius santykius ir kuriems juos nutraukti reiškia staigiai pakeisti režimą: tokį pavyzdį Galenas pateikia veikale *Apie pažeistas vietas*, kalbėdamas apie vyrą, kuris, nutraukdamas visus buvusius įpročius, atsisakė seksualinės veiklos**; tokius sutrikimus taip pat galima konstatuoti subjektams, kurių sperma pasižymi savybėmis, kurios jos išsiliejimą daro būtiną. Galenui teko matyti vyrų, kurie dėl šio trūkumo tapo „atbukę ir aptingę", „be pagrindo niurzglūs ir nusiminę". Šie pastebėjimai jam leido iš principo teigti, kad „spermos sulaikymas labiausiai kenkia stipriems ir jauniems žmonėms, kurių sperma yra iš prigimties gausi ir sudaryta iš nevisiškai gerų skysčių, tiems, kurie nors truputį dykinėja arba, iki šiol labai dažnai turėję lytinius santykius, staiga ėmė praktikuoti susilaikymą"***. Taigi tai, kad susilaikymas nuo bet kokių seksualinių ryšių yra kenksmingas organizmui, nelaikoma bendru faktu, būdingu kiekvienam, o veikiau tam tikrų būdingų duomenų padariniu, kylančiu iš organizmo būsenos arba iš gyvenimo įpročių. Pati savaime abstinencija, kuri kūne sulaiko spermos substanciją, neturi pagrindo būti laikoma blogiu.

Vyrų sperminiam skysčiui pripažįstama didelė vitališkoji vertė padėjo ilgą laiką griežtam atletų susilaikymui priskirti teigiamus efektus. Pavyzdys dar nuolat cituojamas; ir būtent norėdamas sekti šiuo modeliu Galeno ligonis nusprendė susilaikyti nuo kokios nors seksualinės

---

* *Aretajas.* Apie lėtinių ligų gydymą, I, 4, p. 388.

** *Galenas.* Apie pažeistas vietas, VI, 5; vert. Daremberg, II, p. 688.

*** Ten pat, VI, 5; vert. Daremberg, II, p. 687–689.

veiklos, nesusimąstydamas, kad ką tik jis gyveno visiškai kitokį gyvenimą, ir todėl šios abstinencijos poveikiai negali būti tokie pat. Aretajas, kuris aprašo palankius spermos – „gaiviojo skysčio“ – efektus: ji vyrą padaro vyrišką, drąsų, kupiną ugnies, tvirtą, ji suteikia žemą toną balsui ir leidžia guviai veikti – iškelia principą, kad nuosaikus vyras, „kuris išlaiko savo sėklą“, dėl to tampa „tvirtas, drąsus ir toks narsus, kad nebijo savo jėgos palyginti su plėšriųjų žvėrių jėga“. Jis primena pavyzdį apie atletus arba gyvūnus, kurie tuo guvesni, kuo daugiau sėklos išsaugo; taigi iš prigimties stipresni asmenys dėl nenuosaikumo (*akrasia*) tampa silpnesni už pačius silpniausius; o patys silpniausi, būdami nuosaikūs (*enkrateia*), tampa stipresni už stipriausius (*kreittones*)“*.

Ir atvirkščiai, susilaikymo vertė buvo daug sunkiau pripažįstama moterims, nes jos buvo laikomos socialiai ir fiziologiškai skirtos vedyboms ir dauginimuisi. Vis dėlto Soranas savo veikale *Apie moterų ligas* iškelia diskusijos apie nekaltybės privalumus ir trūkumus, kuri, atrodo, buvo tuo metu svarbi, argumentus. Tie, kurie ją kritikuoja, kalba apie ligas, sukeliamas neištekančių skysčių, ir geismus, kurių susilaikymas neužgniaužia. Nekaltybės šalininkai, atvirkščiai, pabrėžia, kad taip moterys išvengia motinystės pavojų, nejaučia geismo, nes nepažįsta malonumo, ir išlaiko savyje jėgą, kuri slypi sėkloje. Be to, Soranas pripažįsta, kad nekaltybė gali turėti ir neigiamą pusę; tačiau tai jis daugiausia konstatuoja moterims, kurios gyvena „užsidariusios šventyklose“ ir iš kurių atimti „naudingi pratimai“. Apskritai jis mano, jog amžina nekaltybė yra sveikintina abiem lytims. Jo akimis žiūrint, seksualinio suartėjimo negalima natūraliai pateisinti individų sveikata; jį būtiną padaro vien tik privalėjimas išlaikyti žmogiškąją giminę; ir jo reikalauja daugiau „bendras gamtos įstatymas“, o ne asmeninis režimas.

Žinoma, seksualinis susilaikymas nelaikomas pareiga, o lytinis aktas nevaizduojamas kaip blogis. Tačiau gerai matoma, kaip, plėtojantis temoms, kurios buvo jau aiškiai suformuluotos IV amžiaus medicininėje ir filosofinėje mintyje, įsigalėjo tam tikra pakraipa: primygtinis teigimas apie seksualinės veiklos efektų dvejopą pobūdį, jai pripažįstamų koreliacijų visame organizme išplėtimas, jos pažeidžiamumo ir patogeniškos

* *Aretajas.* Lėtinių ligų požymiai, II, 5, p. 165.

galios akcentavimas, susilaikymo išaukštinimas. Visa tai buvo taikoma abiem lytims*. Kadaise seksualinės praktikos pavojais buvo laikomi nesavavališkas postūmis ir neapgalvota netektis; dabar jais veikiau laikomas bendras žmogaus kūno ir jo funkcionavimo pažeidžiamumas.

Tokiomis sąlygomis suprantama svarba, kurią asmeninio gyvenimo valdymui galėjo įgauti *aphrodisia* režimas. Rufas apie tai kalbėdamas labai aiškiai susieja seksualinės praktikos pavojus ir rūpinimosi savimi fundamentinį principą: „Tie, kurie atsiduoda seksualiniams santykiams, ypač tie, kurie jiems atsiduoda be didelio atsargumo, turi rūpintis savimi daug labiau negu kiti, nes, sustiprindami savo kūną, jie mažiau jaus kenksmingą šių santykių poveikį (*hē ek tōn aphrodisiōn blabē*)"**.

3. Malonumų režimas

Lytiniai aktai turi paklusti režimui su daugybe atsargumo priemonių. Tačiau šis režimas labai skiriasi nuo to, kas galėtų būti laikoma nurodymų sistema, kuri siektų apibrėžti „natūralią", teisėtą ir priimtiną praktikos formą. Pažymėtina, jog kalbant apie šiuos režimus beveik nieko nėra pasakyta apie galimų atlikti lytinių aktų tipus ir tuos, kurių gamta nepataria atlikti. Pavyzdžiui, Rufas prabėgomis kalba apie santykius su berniukais; jis taip pat užsimena apie pozas, kurias gali užimti partneriai: tačiau tik norėdamas perteikti pavojus kiekybiniais terminais, nes vienos pozos pareikalaus didesnio jėgų išeikvojimo negu kitos***. Taip pat pažymėtinas šių režimų daugiau „koncesinis" negu „norminis" pobūdis. Nurodęs seksualinės veiklos – jei ji perdėta ir praktikuojama ne taip, kaip reikia – patogeninius efektus, Rufas pasiūlys režimą prieš tai pateikęs principą, kad šie aktai „nėra vien tik kenksmingi esant įvairiems santykiams, jeigu bus atsižvelgiama į aktui tinkamą laiką, saiką ir jį atliekančio asmens kūno sudėjimą"****. Taip pat Galenas

* *Soranas.* Apie moterų ligas, I, 7.

** *Rufas Efesietis,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, III, p. 112.

*** *Rufas Efesietis,* in *Oreibasijas.* VI, 38; t. III, p. 540–541. Rufas taip pat rašo, jog stovima poza vargina.

**** *Rufas Efesietis,* in *Oreibasijas.* VI, 38; t. III, p. 541.

linki, „kad žmonėms nebūtų visiškai uždrausta turėti lytinius santykius“*. Galiausiai yra aplinkybinių režimų, kurie reikalauja imtis daug atsargumo priemonių tam, kad apibrėžtų sąlygas, kurios kuo mažiau sutrikdytų lytinį aktą ar kuo mažiau paveiktų pusiausvyrą. Išskiriami keturi kintamieji dydžiai: dauginimuisi naudingas momentas, subjekto amžius, laikas (sezonas ar valanda), individualus temperamentas.

1. *Aphrodisia režimas ir dauginimasis.* Visiškai tradicinė buvo tema, kad neįmanoma sulaukti sveikų palikuonių – *euteknia* – nesiimant tam tikrų atsargumo priemonių. Pradėjimo netvarka atsiliepia palikuonims. Ne tik todėl, kad vaikai panašūs į tėvus, bet ir dėl to, kad jie turi akto, kuris juos pradėjo, bruožų. Galima prisiminti Aristotelio ir Platono rekomendacijas**. Tai, kad lytinis aktas ir jo tikslas – dauginimasis – reikalauja didelio rūpinimosi ir pedantiško pasiruošimo, yra principas, kuris nuolatos randamas imperijos epochos medicininiuose režimuose. Pirmiausia jie kalba apie ilgą pasiruošimą; kalbama apie bendrą kūno ir sielos pasiruošimą sukurti ir individe išsaugoti savybes, kurių turi būti persisunkusi sėkla ir kuriomis turi pasižymėti embrionas; reikia pačiam tapti išankstiniu paveikslu vaiko, kurio norima sulaukti. Oreibasijo pacituotas Atėnajo fragmentas buvo labai išsamus šiuo klausimu: tų, kurie siekia pradėti vaikus, kūnas ir siela turi būti geriausios įmanomos būklės; kitaip sakant, siela turi būti rami ir nepažinti jokio maudesio, nuovargio lydimų rūpesčių ar kitokių negalavimų; reikia, kad kūnas būtų sveikas ir nepaliestas jokio ryšio***. Taip pat reikia tinkamo pasiruošimo: susilaikymo, kurio metu sperma renkasi, kaupiasi, telkia jėgas, kol pulsacija įgauna reikalingą gyvumą (pernelyg dažni lytiniai santykiai trukdo sėklai pasiekti tokį brandumo laipsnį, kai ji įgauna visą savo jėgą); rekomenduojama gana griežta dieta: nevalgyti pernelyg šilto ar drėgno maisto – paprasčiausi „lengvi pietūs, kurie sukels Veneros aktui reikalingą susijaudinimą ir kurie neturi būti apsunkinti gausių

* *Galenas,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, VIII; t. III, p. 110. Tačiau taip pat reikia pažymėti Celsijaus moralinį vertinimą: „Akto nereikia nei labai ieškoti, nei pernelyg bijoti“ (*Apie mediciną,* I, 1, p. 41).

** Žr. Mėgavimasis malonumais, 3 skyrius.

*** *Atėnajas,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, VII; t. III, p. 107.

elementų"; nevalgyti blogai virškinamo maisto, negirtauti; apskritai siekiama išvalyti visą kūną, kad jis pasiektų dvasios ramybę, reikalingą seksualinei funkcijai atlikti; visiškai kaip „artojas apsėja savo lauką prieš tai sunaikinęs visas piktžoles"*. Duodantis patarimus Soranas netiki tais, kurie geram prasidėjimui liepia sulaukti pilnaties; svarbiausia – pasirinkti „laiką, kai individas kupinas sveikatos"; visa tai svarbu dėl fiziologinių (kenksmingi skysčiai, kurie atsiranda kūne, gali sutrukdyti sėklai pasiekti gimdos sienelę) ir moralinių priežasčių (embrionui turi didelį poveikį tėvų būklė).

Be abejo, moters cikle taip pat yra palankesnių už kitus momentų. Anot jau labai senos metaforos, kuri dar ilgai gyvuos krikščionybėje, „kaip ne kiekvienas sezonas tinkamas sėjai, taip ir ne kiekvienas laikas palankus seksualinės sueities metu į gimdą patekusiai sėklai"**. Palankiu metu Soranas laiko metą tuojau po menstruacijų. Jo argumentacija remiasi metafora apie apetitą***; beje, ji nėra sukurta jo paties: gimda yra godi, ji vartoja, ji prisikrauna maisto arba kraujo (normaliu metu), arba sėklos (ir tai apvaisinimas). Kad lytinis aktas būtų vaisingas, jis turi įvykti palankiu momentu atsižvelgiant į maitinimosi ritmą. Ne prieš mėnesines, „nes kaip skrandis, pilnas valgio, atmeta viską, kas jį perkrauna, vemia ir atsisako maisto, visiškai taip ir kraujo prisipildžiusi gimda". Ne per mėnesines, kurios yra tarsi koks natūralus vėmimas, nes sperma taip pat gali būti išmesta. Ir ne tada, kai kraujavimas visiškai baigėsi: tada išsausėjusi ir atšalusi gimda nėra pasirengusi priimti sėklą. Tinkamas laikas yra tada, kai „kraujavimas beveik pasibaigęs", kai gimda dar kraujuota, persmelkta šilumos, „ir dėl šitos priežasties ji pabrinkusi iš geismo priimti spermą"****. Šitas geismas, kuris atgimsta kūne po apsivalymo, moteriai pasireiškia geismu, kuris ją skatina lytiniams santykiams*****.

Tačiau tai dar ne viskas. Norint, kad apvaisinimas įvyktų palankiomis sąlygomis ir palikuonys pasižymėtų visomis įmanomomis geromis

* *Soranas.* Apie moterų ligas, I, 10.

** Ten pat, I, 10.

*** Pavyzdžiui, Oreibasijo pacituotas Galeno tekstas, XXII, 3; t. III, p. 53.

**** Citata in *Oreibasijas.* XXII, 7; III, p. 70.

***** *Soranas.* Apie moterų ligas, I, 10.

savybėmis, lytinis aktas turi būti atliekamas laikantis tam tikrų atsargumo priemonių. Apie tai Soranas patikslinimų nepateikia. Jis tik pažymi būtinybę elgtis išmintingai ir ramiai, vengti visokios netvarkos, girtavimo, kuriuo galėtų persismelkti embrionas, nes jis bus visko atspindys ir liudytojas: „Kad gemalo siela nebūtų nemaloniai nustebinta svetimo girtavimo", reikia, kad „moteris būtų kukli bučiuojantis. Dažnai vaikai labai panašūs į savo tėvus ne tik kūnu, bet ir siela: būtina tobula ramybė, kad gemalas nebūtų panašus į kvailiojantį girtą vyrą"*. Ir pagaliau nėštumo metu lytiniai santykiai turi būti labai pamatuoti: jų visiškai reikia atsisakyti ankstyvuoju laikotarpiu, nes lytinis aktas „judėjimo pėdsaką palieka visame kūne, o tuo metu niekam taip nereikia poilsio kaip gimdai ir tam, kas ją supa: kaip ir skrandis, ji išmeta savo turinį, jei yra kratoma"**. Tačiau kai kurie gydytojai, pavyzdžiui, Galenas, manė, jog juos reikia atnaujinti ir saikingai praktikuoti nėštumo metu: „Nėščioms moterims netinka nei visiškai jų atsisakyti, nei nuolat prie jų grįžti, nes moterys, kurios gyvena susilaikydamos, gimdo sunkiau, o tų, kurios nuolat lytiškai santykiauja, vaikas būna silpnas; gali įvykti netgi persileidimas"***.

Taigi yra ištisas *aphrodisia* valdymas, kurio principas ir pagrindai skirti pasiruošimui susilaukti palikuonių. Ne dėl to, kad būtų reikalaujama lytinius santykius turėti tik norint vaikų: galimo apvaisinimo sąlygos yra rūpestingai apibrėžtos ne dėl to, kad būtų ribojamas teisėtas aktas – tai tik naudingas patarimas besirūpinantiems savo palikuonimis. Ir jeigu tai sudaro svarbų rūpestį, tai tik dėl to, kad tėvai turi būti įsipareigoję savo vaikams – tai taip pat ir įsipareigojimas sau pačiam, nes jiems naudinga turėti geriausiomis savybėmis apdovanotus palikuonis. Šie su vaikais susiję įsipareigojimai apibrėžia visą kompleksą galimų suklydimų, kurie tuo pat metu yra ir klaidos. Ir jei jų daug, įsiterpia tiek skirtingų veiksnių, kad mažai vaikų bus nusisekę, nebent gamta sugebės kompensuoti šiuos trūkumus ir padės išvengti nesėkmių. Bent jau taip Galenas pateisina būtinybę imtis daugelio atsargumo priemonių ir tai, kad, nepaisant visko, daug gimimų nusiseka: „Tėvai, kurie mus

---

* *Soranas.* Apie moterų ligas, I, 10.

** Ten pat, I, 14.

*** *Galenas,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, VI; t. III, p. 102.

pradeda, ir motinos, kurios mus maitina, retai elgiasi gerai, ir dažnai dauginimosi akto metu pridaro klaidų; vyrai ir moterys susijungia tokie girti ir persivalgę, kad netgi nežino, kokioje žemės vietoje yra. Štai kodėl vaisius yra sugadintas nuo pat gimimo. Ar dar reikia minėti klaidas nėščios moters, kuri dėl apsileidimo neatlieka reikalingų pratimų, prisikemša maisto, atsiduoda pykčiui ir vynui, piknaudžiauja voniomis, netinkamai lytiškai santykiauja (*akairiōn aphrodisiōn*). Nepaisant to, gamta atsilaiko prieš šią netvarką ir daugelį pagydo". Valstiečiai rūpestingai apsėja savo laukus, tačiau, – pabrėžia Galenas prisimindamas sokratiškąsias rūpesčio dėl savęs temas, – žmonės, kurie „mažai rūpinasi patys savimi", ne ką daugiau rūpinasi ir savo palikuonimis*.

2. *Subjekto amžius.* Mėgavimasis *aphrodisia* neturi nei tęstis pernelyg ilgai, nei prasidėti labai anksti. Lytiniai santykiai pavojingi pagyvenusiems: jie išsekina kūną, negalintį atkurti iš jo atimtų pradų**. Tačiau jie taip pat kenksmingi pernelyg jauniems. Jie sustabdo augimą ir sutrikdo plėtojimąsi brandos požymių, kurie yra sėklos gaminimosi kūne rezultatas. „Niekas taip nesupančioja sielos ir kūno pažangos, kaip labai ankstyvas ir intensyvus lytinis santykiavimas***. O Galenas sako: „Daugelį jaunuolių dėl seksualinių santykių užpuola nepagydomos ligos, nes jie norėjo visais įmanomais būdais prievarta paankstinti gamtos numatytą laiką"****. Koks tas „numatytas laikas"? Ar tai brandos požymių atsiradimas, ar įsitvirtinimas? Visi gydytojai sutinka, kad šie požymiai pasirodo maždaug keturiolikos metų berniukams. Tačiau visi taip pat sutinka, kad *aphrodisia* pradžia neturi būti tokia ankstyva. Negalima rasti tiksliai nurodyto amžiaus, kada galima pradėti lytinius santykius. Šiaip ar taip, turi prabėgti keleri metai, kad kūne susiformuotų sėkliniai skysčiai, iki to laiko, kai rekomenduojama juos išlieti. Iš čia kyla ir specifinio režimo paauglių susilaikymui užtikrinti būtinybė. Tradiciškai gydytojai skirdavo intensyvius fizinius pratimus. Apie tai kalba Atėnajas: „Kadangi spermos gaminimasis prasideda sulaukus

* *Galenas.* Apie dalių naudą, XI, 10.

** *Galenas,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, VIII; t. III, p. 110.

*** *Atėnajas,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, XXI; t. III, p. 165.

**** *Galenas,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, VIII; t. III, p. 111.

šio amžiaus (keturiolikos metų), o jaunuolių geismai pasižymi didele aistra, skatinančia juos lytiniams santykiams, kūniškieji pratimai turi būti labai gausūs, kad, tuojau pat nuvargindami kūną ir sielą, jie galėtų nuo pat pradžių pažaboti jų geismus“*.

Mergaitėms iškyla truputį kitokia problema. Ankstyvų vedybų praktika, be abejonės, leido pažymėti, kad turėti pirmuosius lytinius santykius ir tapti motina galima prasidėjus reguliarioms menstruacijoms**. Soranas laikosi šios nuomonės ir pataria vedybų amžių nustatyti remiantis organiniais kriterijais, o ne pačių mergaičių norais; šie, priklausomai nuo išsilavinimo, gali atsibusti kūnui dar miegant; „sėkla turinti tapti naujos būtybės užuomazga“. Tai pavojinga, kol moters kūnas nepasiekė šiai funkcijai būtinos brandos; todėl reikėtų išsaugoti nekaltybę iki nevalingo menstruacijų atsiradimo***. Kiti gydytojai numato vėlesnę datą. Taip Rufas Efesietis mano, jog nėštumas iki aštuoniolikos metų negali būti palankus nei motinai, nei vaikui. Jis primena, kad šį amžių jau seniai rekomendavo Hesiodas; jis taip pat primena, kad šis amžius – kai kurių akyse pernelyg vėlyvas – senojoje epochoje nesutiko prieštaravimų, kurie galėjo atsirasti vėliau: tada moterys gyveno tokį pat aktyvų gyvenimą kaip ir vyrai; ir tik maisto perteklius bei dykinėjimas sukelia negalavimus netekėjusioms mergaitėms ir tampa pageidaujami lytiniai santykiai, kurie palengvintų menstruacinių išskyrų ištekėjimą. Taigi Rufas siūlo gana vėlyvas vedybas (maždaug aštuoniolikos metų), tačiau numato režimą, kuris turi lydėti jaunos mergaitės gyvenimą net iki jai subręstant; vaikystėje, kai jos susimaišiusios su berniukais, ir vėliau, kai ateina metas juos atskirti, reikia, kad mergaitės paklustų labai rūpestingam režimui: nevalgytų nei mėsos, nei pernelyg maistingų patiekalų, negertų vyno arba tik labai mažą jo kiekį, ilgai vaikščiotų, atliktų pratimus. Reikia turėti omenyje, kad dykinėjimas „joms yra kenksmingiausia, kas tik gali būti“ ir kad „naudinga liepti joms atlikti pratimus, kurie sukeltų šilumą ir sušildytų visą kūną, bet taip, kad jos išliktų moterimis ir neįgautų vyriško charakterio“. Dalyvavimas

---

* *Atėnajas,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, XXI; t. III, p. 164–165.

** Apie vedybų amžiaus ir moters sveikatos problemų ryšį žr. *A. Rousselle.* Porneia, p. 49–52.

*** *Soranas.* Apie moterų ligas, I, 8.

chore, dainos ir šokiai Rufui atrodo geriausia pratimų forma: „Chorai buvo sukurti ne tik dievybėms šlovinti, bet ir dėl sveikatos"*.

3. *„Tinkamas laikas"*. Lytinio akto *kairos* yra daugelio diskusijų tema. Kalbant apie ilgąją chronologiją, jai puikiai taikomas tradicinis kalendorius: pavasaris ir žiema yra geriausi metų laikai; ruduo vieniems priimtinas, kitiems – ne; o vasarą, manoma, reikia kiek galima labiau susilaikyti**. Tačiau dienos valanda nustatoma remiantis skirtingais motyvais. Šalia religinių motyvų, kuriuos iškelia Plutarchas savo veikale *Stalo pašnekesiai****, laiko momentas susijęs su pratimais, valgymu ir virškinimu. Nereikėtų prieš lytinius santykius atlikinėti labai intensyvių pratimų, kurie į kitas kūno dalis nukreipia reikalingus išteklius; o po mylėjimosi rekomenduojamos vonios ir jėgas atkuriantys masažai. Negerai užsiimti *aphrodisia* prieš valgį, išalkus, nes tokiomis sąlygomis aktas nenuvargina, tačiau netenka jėgos****. Be to, reikia vengti gausaus valgio ir gėrimo. Visada kenksmingas virškinimo laikas: „Štai kodėl aktas vidury nakties yra trikdantis, nes maistas dar ne iki galo perdirbtas; tas pats taikoma ir anksti rytą atliekamam aktui, nes gali būti, jog skrandyje yra užsilikusių blogai suvirškintų medžiagų, o visas perteklius dar nepasišalino su šlapimu ir išmatomis"*****. Galiausiai paaiškėja, kad palankiausias laikas lytiniams santykiams – po saikingos vakarienės prieš miegą arba prieš popiečio miegą. Anot Rufo, gamta pati šiam laikui suteikė pirmenybę suteikdama kūnui stipriausią susijaudinimą. Beje, jeigu norima susilaukti vaikų, reikia, kad vyras „lytiškai santykiautų gerai pavalgęs ir atsigėręs, tuo tarpu moteris turi laikytis mažiau stiprinančio režimo"; iš tiesų reikėtų, kad „vienas duotų, o kitas priimtų"******. Galenas laikosi tos pačios nuomonės: jis rekomenduoja

* *Rufas Efesietis,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, II, t. III, p. 82--85.

** *Celsijus.* Apie mediciną, I, 3; *Rufas Efesietis,* in *Oreibasijas.* VI, 38; t. I, p. 543. *Galenas,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, VIII, p. 110. Apie šį malonumų sezoninį paskirstymą žr. Mėgavimasis malonumais, II skyrius.

*** *Plutarchas.* Stalo pašnekesiai, III, 6, 1089 a.

**** *Rufas Efesietis,* in *Oreibasijas.* VI, 38; t. I, p. 540 ir kiti.

***** Ten pat, VI, 38; t. I, p. 547.

****** Ten pat, VI, 38; t. I, p. 549.

laiką prieš užmiegant, „sočiai pavalgius, bet ne tiek, kad šitai trukdytų"; tad maisto pakanka, kad pamaitintų kūną ir atstatytų jo jėgas, o miegas padeda atsikratyti nuovargio; ir tai geriausias laikas norint turėti vaikų, „nes moteris miegodama geriau išlaiko spermą"; ir pagaliau kaip tik šiai valandai gamta suteikia pirmenybę skatindama geismą*.

4. *Individualus temperamentas.* Rufas kaip bendrąjį principą nurodo, kad lytiniam aktui tinka tokios prigimtys, kurios yra „daugiau ar mažiau šiltos ir drėgnos"; ir priešingai, seksualinė veikla veikiau nepalanki turintiems šaltą ir sausą kūno sandarą. Norint išlaikyti arba atstatyti šiltą drėgmę, kurios reikia *aphrodisia* metu, būtina laikytis sudėtinio ir tęstinio režimo, kurį sudaro tinkami pratimai ir pritaikytas maistas. Seksualinėje veikloje ir norint išsaugoti pusiausvyrą, kurią ji gali sutrikdyti, reikia priversti save laikytis tam tikro gyvenimo būdo. Naudinga gerti vyną, valgyti krosnyje keptą duoną (jos drėgmė naudinga pasiruošimui ar reguliavimui); valgyti ožio, ėriuko mėsą, vištas, šilojų gaidžius, kurapkas, žąsis, antis; paskui žuvis, aštuonkojus ir moliuskus; taip pat ropes, pupas, pupeles ir žirnius (šilumai padidinti), vynuoges (dėl drėgmės). Kalbant apie veiklą, reikėtų vaikščioti pėsčiomis ar jodinėti arkliu, bėgti, bet nei per greitai, nei per lėtai; taip pat reikėtų vengti šiurkščių pratimų, staigių judesių kaip metant ietį (nes tai kenkia kitoms kūno dalims), pernelyg šiltų vonių, sušilimų ir atšalimų, intensyvių darbų; be to, reikėtų saugotis visko, kas nuvargina kūną, – pykčio, pernelyg didelio džiaugsmo, skausmo**.

4. Sielos darbas

Atrodo, jog visas pasiūlytas seksualinių malonumų režimas skirtas kūnui: jo būsenai, jo pusiausvyrai, jo negalavimui; bendroji ar laikinos jo būklės parodomos kaip pagrindiniai kintamieji dydžiai, turintys

---

* *Galenas,* in *Oreibasijas.* Nežinomos knygos, VIII, t. III, p. 111. Galima pridurti, kad Celsijus mano, jog tinkamiausia – naktis, „su sąlyga, kad nebus valgoma ir nepuolama tuojau pat į darbą" (Apie mediciną, I, 1, p. 41).

** *Rufas Efesietis,* in *Oreibasijas.* VI, 38; t. I, p. 543–546.

nulemti elgesį. Kažkokiu būdu kūnas skelbia kūnui įstatymą. Tačiau siela irgi atlieka savo vaidmenį, ir gydytojai tai primena: nes būtent ji be perstojo rizikuoja nunešti kūną už jo mechanikos ir elementarių poreikių ribų; nes ji skatina pasirinkti netinkamą laiką, veikti įtartinomis aplinkybėmis, priešintis gamtos nurodymams. Žmonėms reikalingas režimas, kuris taip smulkmeniškai atsižvelgtų į visus fiziologinius elementus, nes jie nuolat stengiasi nuo jų atitolti veikiami savo fantazijų, aistrų ir meilių. Tiek berniukams, tiek mergaitėms supainiotas net tinkamas amžius lytiniams santykiams pradėti: išsilavinimas ir įpročiai gali atskleisti geismą ne laiku*.

Taigi protinga siela turi atlikti dvigubą vaidmenį: ji turės nustatyti kūnui režimą, kuris būtų efektyviai apibrėžtas jo paties prigimties, jo įtampų, būsenos ir sąlygų, kuriomis jis egzistuoja; tačiau šį režimą tinkamai nustatyti siela galės tik su sąlyga, kad bus atlikusi visą darbą su pačia savimi: ištaisiusi klaidas, sumažinusi fantazijas, suvaldžiusi geismus, kurie neleidžia jai suprasti santūraus kūno įstatymo. Atėnajas, kuriam aiškiai pasireiškia stoikų įtaka, sielos triūsą labai aiškiai apibrėžia kaip gero somatinio režimo sąlygą: „Tai, kas tinka suaugusiems – tai griežtas sielos ir kūno režimas... reikia užsibrėžti nuraminti aistras (*hormai*) ir stengtis, kad mūsų troškimai (*prothumiai*) neviršytų mūsų jėgų“**. Tai nereiškia, jog esant šiam režimui reikia pradėti sielos kovą su kūnu ar sugalvoti būdus, kuriais ji galėtų nuo kūno apsiginti; kalbama veikiau apie pačios sielos pasitaisymą, kad ji galėtų vadovauti kūnui, laikydamasi įstatymo, kuris taikomas ir kūnui.

Šitą darbą gydytojai aprašo kalbėdami apie tris elementus, kurie gali subjektą nunešti už opių organizmo būtinybių ribų: tai geismo postūmis, vaizdai, prisirišimas prie malonumo.

1. Medicininiame režime nekalbama apie geismo eliminavimą. Pati gamta jį suteikė visoms gyvūnų rūšims kaip geluonį, kuris jaudintų abi lytis ir trauktų vieną prie kitos. Taigi nebūtų nieko labiau prieštaraujančio gamtai, nieko kenksmingesnio, kaip noras *aphrodisia* atskirti

* *Soranas*. Apie moterų ligas, I, 8.

** *Atėnajas*, in *Oreibasijas*. Nežinomos knygos, 21; t. III, p. 165.

nuo natūralaus geismo jėgos; niekada nereikia stengtis prievartauti gamtos – nei norint ištvirkauti, nei norint paslėpti amžiaus lemtą išsekimą. Negalima turėti lytinių santykių *aneu epithumein* – nejaučiant malonumo: toks yra Rufo patarimas veikale *Apie satyriazę*. Tačiau šis geismas turi du veidus: jis pasirodo kūne ir sieloje. Tikslioje jų koreliacijoje glūdi režimo problema. Reikia atsižvelgti į tai, kad šie judėjimai būtų kuo tiksliau koordinuojami ir pritaikomi. Rufas turi puikią formulę: „Geriausia, jei vyras lytiniams santykiams atsiduoda tada, kai vienu metu jį skubina dvasios troškimas ir kūno poreikis"*.

Atsitinka, kad šiai natūraliai koreliacijai pavojų kelia pats kūnas. Pastarasis kažkaip įaistrina pats save. Sieloje niekas neatitinka kūno susijaudinimo. Kūnas tarsi visiškai išsilaisvina. Kaip sako Rufas, tada lytinis aktas tampa visiškai „paroksistinis"**. Atrodo, jog apie šį grynai fizišką sudirginimą Rufas užsimena kalbėdamas apie *hormai*, kurie lydi pranašingus manijos ar epilepsijos ženklus***. Tai taip pat atsiranda, tik kita forma, satyriazės arba gonorėjos atveju: sergant pirma iš minėtų ligų lytiniai organai susipina patys; o sergant kita sėkla gausiai išteka „be lytinio akto, be naktinių vaizdų"; pašėlusios kūno mechanikos veikiamas ligonis išsenka ir „po kurio laiko miršta nuo išsekimo"****.

Siela gali išvengti troškimo formų ir ribų, kurios pasireiškia kūne. Terminas, kurį Rufas ir Galenas vartoja šiam kraštutinumui apibrėžti, yra prasmingas – tai *doxa*. Užuot kreipusi dėmesį į kūno poreikius, siela leidžiasi užvaldoma jai būdingų vaizdinių, kurie neturi jokio ryšio su organizmu. Tai bergždi ir tušti (*kenai*) vaizdiniai. Kaip kūnas neturi įsijausti be atitinkamo sielos troškimo, taip ir ji neturi eiti toliau, negu reikalauja kūnas ir diktuoja jo poreikiai. Tačiau pirmuoju atveju kalbama apie ligą, kurią galbūt galėtų išgydyti vaistai, o antruoju atveju – tai veikiau režimas, kurį reikia taikyti sau pačiam. Rufas tuo tikslu siūlo formulę, kuri „priverstų sielą nusileisti ir paklūsti kūnui"*****.

---

* *Rufas Efesietis*, in *Oreibasijas*. VI, t. I, p. 549.

** *Rufas Efesietis*. Raštai, p. 75.

*** *Rufas Efesietis*, in *Oreibasijas*. VI, t. I, p. 549.

**** *Celsijus*. Apie mediciną, IV, 28.

***** *Rufas Efesietis*, in *Oreibasijas*. VI, t. I, p. 550.

Jeigu galvotume apie tokią tradicinę temą, kad siela neturi pasiduoti kūno prašymams, tai šis pasiūlymas atrodytų paradoksalus. Tačiau reikia suprasti jos tikslų teorinį ir praktinį kontekstą, kurį galbūt įkvėpė stoicizmas. Savanoriškas paklusimas kūnui turi būti suprantamas kaip proto, kuris vadovavo natūraliai tvarkai ir kaip galutinį tikslą nulėmė kūno mechaniką, balsas. Dėl šio natūralaus pagrindo *doxai* gali nukreipti sielą ir sukelti per didelius geismus; ir būtent į tai turi nukreipti dėmesį išmintingas ir gyvųjų būtybių pažinimo tiesa pagrįstas medicininis režimas. Šiuo požiūriu gyvūnų pavyzdys, kuris dažnai buvo pateikiamas, norint nuvertinti žmogaus geismus, atvirkščiai, gali būti laikomas elgesio modeliu – todėl, kad seksualiniame režime gyvūnai vadovaujasi kūno poreikiais, niekuo daugiau ir niekuo kitu; Rufas aiškina, kad juos veda, taigi ir žmonėms turėtų vadovauti, ne *doxai*, o „gamtos, kuriai būtinas pašalinimas, ženklai". Galenas taip pat mano, kad gyvūnus seksualiniam susijungimui skatina ne „nuomonė" – *doxa*, kad „malonumas yra geras dalykas"; lytiškai santykiauti juos skatina tik „noras išlieti juos varginančią spermą"; jiems nėra skirtumo tarp to, kas juos skatina lytiniams santykiams, ir to, kas „juos verčia natūraliu būdu išskirti ekskrementus arba šlapimą"*.

Taigi medicininis režimas siūlo tarsi *epithumia* animalizavimą; tai reikia suprasti kaip kuo griežtesnį sielos troškimo paklusnumą kūno poreikiams; kaip troškimo etiką, kuri modeliuojama tarsi išskyrų fizika; ir kaip polinkį į idealą, kai apsivaliusi nuo bergždžių vaizdinių siela dėmesį kreipia tik į griežtą organinių išskyrų ekonomiją.

2. Čia glūdi bendras gydytojų nepasitikėjimas „vaizdiniais" (*phantasiai*). Ši tema nuolat prisimenama jiems siūlant gydymą. Štai kaip Rufas kalba apie satyriazę: jis numato gydymą dviem aspektais; vienas susijęs su maistu, iš kurio reikia išmesti visus šildančiuosius elementus; kitas susijęs su sielos stimuliavimu: „Bus vengiama kalbų, minčių, Veneros geismų ir taip apsiginama nuo visko, ką mato akys, žinant, kad visi šie dalykai net sapne... dirgina ir skatina sueitį, jeigu buvo susilaikyta

* *Galenas.* Apie pažeistas vietas, VI, 5; vert. Daremberg, t. II, p. 688–689.

nuo lytinio akto gausiai prisivalgius sultingų dalykų"*. Tuo remdamasis, Galenas vienam iš savo draugų pasiūlė dvigubą katarsinį gydymą; šis buvo atsisakęs seksualinės veiklos, tačiau jautė nuolatinę susijaudinimo būseną. Galenas pirmiausia jam pataria fiziškai išsilaisvinti išliejant sukauptą sėklą; o vėliau – išvalius kūną – neleisti prasiskverbti į sielą niekam, kas galėtų ten sukelti vaizdus: „visiškai atsisakyti reginių, minčių ir prisiminimų, galinčių sužadinti Veneros troškimus"**.

Šie abejotini vaizdiniai, sieloje sukeliantys „tuščius" geismus, neturinčius ryšio su kūno poreikiais, yra kelių tipų. Žinoma, yra sapno vaizdiniai, dėl kurių gydytojai, atrodo, ypač jaudinasi, jei jie sukelia poliucijas: iš čia kyla taip dažnai kartojamas patarimas nemiegoti ant nugaros, prieš miegą daug nevalgyti ir negerti, o prieš užmiegant išsaugoti dvasios ramybę. Iš tiesų Rufas Efesietis tam skiria svarbų skyrių, nurodydamas režimą tiems, kurie serga satyriaze: „Geriau gulėti ant šono, o ne ant nugaros..."*** Iš vaizdų, kurių patariama vengti, reikėtų paminėti vaizdus, matomus teatre, sukeliamus skaitymo, dainų, muzikos ir šokių, bei tuos, kurie apsigyvena sieloje ir neturi jokio ryšio su kūno poreikiais. Galenas taip pat galėjo stebėti satyriazės fenomenus, pasireiškiančius subjektams, „kurie neatsisako Veneros malonumų idėjos, kaip tai daro iš prigimties skaistūs ir jau ilgai susilaikantys asmenys, o priešingai, įsivaizduoja šiuos malonumus po juos sujaudinti galėjusių spektaklių ar juos prisimindami. Tokių vyrų organą veikianti diatezė visiškai priešinga pasireiškiančiai žmonėms, kurių dvasia nėra netgi suvokusi Veneros malonumų idėjos"****.

Tačiau šią *phantasia* sąvoką, sprendžiant iš filosofinio jos vartojimo, taip pat reikia suprasti ir kaip vaizdinius jutimus. Pavojinga ne tik įsivaizduoti ar prisiminti *aphrodisia*, bet ir juos justi. Labai sena tradicinės drovos tema sako, kad *aphrodisia* turėtų vykti naktį ir tamsoje, o ne

* *Rufas Efesietis.* Raštai, p. 74–75.

** *Galenas.* Apie pažeistas vietas, VI; vert. Daremberg, t. II, p. 704–705.

*** *Rufas Efesietis.* Raštai, p. 74. Labai dažnai teigiama, kad gulėjimas ant nugaros sušildo lytinius organus ir sukelia naktines poliucijas. *Galenas.* Apie pažeistas vietas, VI, 6; *Dioklis,* in *Oreibasijas.* III, 177.

**** *Galenas.* Apie pažeistas vietas, VI, 6.

dienos šviesoje. Tačiau tam nurodymui taip pat suteikiama ir režimo reikšmė: nematant apsisaugoma nuo vaizdų, kurie galėtų įsiskverbti į sielą, ten glūdėti ir grįžti netinkamu momentu. Plutarchas šią problemą iškelia kalbėdamas apie *kairos* – lytinių aktų laiką; tarp priežasčių vengti šviesos jis mini rūpestį išvengti „malonumo vaizdinių", kurie nuolat „atnaujina" mūsų geismą; „o naktis, atvirkščiai, paslėpdama nuo žvilgsnio tai, kas per mūsų sueitis gali būti laikoma nepasotinamu geismu ir ugningu polėkiu, nugręžia ir užmigdo gamtą ir neleidžia reginiui stumti mūsų į gašlumo pavojus"*.

Čia galima prisiminti, kad „vaizdinių" problema buvo dažnai svarstoma meilės literatūroje. Žvilgsnis buvo laikomas tikriausiu aistros pranašu: per jį aistra paliesdavo širdį, per jį išlikdavo. Propercijus mano, kad „Veneros išdykavimai sutemose netenka savo žavesio"; „naktis yra Veneros priešas... Apolono sesers meilę įžiebė nuogas Endimionas; jo glėbyje deivė ilsėjosi taip pat nuoga"**. Dėl to žvilgsnis, šviesa, vaizdas buvo laikomi pavojingais. Jie pavojingi papročių griežtumui: tas pats Propercijus mano, kad begėdystė išplito tada, kai namuose pasirodė paveikslai***. Jie taip pat pavojingi pačiai meilei, kurią gali sužeisti nemalonūs vaizdai. Norintiems išsaugoti meilę Ovidijus rekomenduoja atsargumą: „Neleisk šviesai pro visus langus plieksti į savo miegamąjį; daugelis mūsų kūno dalių daug laimi, jei nėra matomos dienos šviesoje"****. O žiaurus vaizdas gali būti puikus būdas apsisaugoti nuo aistros ar net nuo jos išsivaduoti. *Remedia Amoris* Ovidijus sako, kad niekas taip nepadeda atsikratyti meilės, kaip šviesa lytinio akto metu: kūno trūkumai, nešvarumai ir dėmės krinta į sielą ir sukelia pasibjaurėjimą. Atsibudus rytą darki išvaizda taip pat maloniai nustebins norinčius atsikratyti meilužės*****. Yra ištisa technika vaizdo, kurį reikia sukurti siekiant meilės ir norint jos atsikratyti. Beje, vienas iš pačių

* *Plutarchas.* Stalo pašnekesiai, III, 6, 1089 a.

** *Propercijus.* Elegijos, II, 15.

*** Ten pat, II, 15.

**** *Ovidijus.* Meilės menas, III, 808.

***** *Ovidijus.* Vaistai nuo meilės, eil. 399; eil. 345–348. Žr. Meilės menas, III, 209, moterims patariama nesirodyti darant makiažą.

pastoviausių seksualinės etikos aspektų nuo antikos pabaigos bus tai, jog kova su vidiniais arba išoriniais vaizdiniais yra gero seksualinio elgesio sąlyga ir užstatas.

3. Lieka malonumas, kuris, kaip žinoma, buvo gamtos įrašytas į *aphrodisia* procesą. Ar galima jį sunaikinti arba padaryti taip, kad jis nebūtų jaučiamas? Apie tai neverta net kalbėti, nes jis tiesiogiai susijęs su kūno judesiais ir sulaikymo-erekcijos mechanizmais. Tačiau Galenas mano, jog galima sutrukdyti šiam malonumui tapti *aphrodisia* perteklіaus pagrindu. Jo siūlomas metodas yra aiškiai stojiškas: reikia manyti, kad malonumas yra ne daugiau kaip akto palydovas, ir jo niekada nereikia laikyti akto atlikimo priežastimi. „Kad malonumas yra kažkas gero" – tai, anot Galeno, yra *doxa*, kurios gyvūnai neturi (tai jų elgesiui užtikrina natūralų saiką); o tokios nuomonės besilaikantys žmonės, atvirkščiai, ieško *aphrodisia* dėl jų suteikiamo malonumo, todėl prie jų prisiriša ir visada nori juos atnaujinti.

Taigi išmintingo režimo užduotis – nelaikyti malonumo siekiamu tikslu: žiūrėti į *aphrodisia* nepriklausomai nuo malonumo patrauklumo ir taip, tarsi jis neegzistuotų. Vienintelis tikslas, kurį turi užsibrėžti išmintis – tas, kuris rodo kūno būklę, atsižvelgdamas į jo būtinybę apsivalyti. „Akivaizdu, kad skaistūs žmonės (*tous sōphronas*) nesimėgauja Veneros malonumais, sukeliančiais pasitenkinimą, o tik nori išgydyti nepatogumą, tarsi iš tiesų jie neteiktų jokio pasitenkinimo"*. Tokią pamoką Galenas gauna iš žymiojo Diogeno gesto: nelaukdamas netgi prostitutės, kurios buvo prašęs ateiti, filosofas pats atsikrato skysčio, kuris jam trukdė; tai darydamas jis norėjo, anot Galeno, išlieti savo sėklą, „neieškodamas malonumų, kurie lydi šį išskyrimą"**.

Prabėgomis galima paminėti labai kuklią vietą, kurią medicininiuose režimuose užima masturbacija ir vieniši malonumai – kaip ir apskritai visuose graikų ir romėnų lytinės veiklos moraliniuose apmąstymuose. Ji pasirodo, o tai būna gana retai, tik teigiama forma: tai natūralus atsikratymas, vertinamas kaip filosofinė pamoka ir būtinas

* *Galenas.* Apie pažeistas vietas, VI, 5; vert. Daremberg, t. II, p. 688.
** Ten pat, VI, 5; vert. Daremberg, I d.

vaistas. Kreipkimės į Dioną Prusietį, pasakojantį, kaip Diogenas juokdamasis apdainavo šį gestą, kurį jis atliko viešai – gestą, kuris, jei būtų atliktas laiku, būtų nereikalingą padaręs Trojos karą; gestą, kurį pati gamta mums pateikia žuvų pavyzdžiu; išmintingą gestą, nes jis priklauso tik nuo mūsų, o juk mums nereikia nieko, kad pakasytų mums koją; galiausiai gestą, už kurio išmokymą turime būti dėkingi dievams, o tiksliau – Hermiui, kuris davė receptą Panui, beviltiškai įsimylėjusiam nepasiekiamą Echo, o vėliau iš Pano jo išmoko piemenys*. Tai pačios gamtos gestas, kuris be aistrų ar dirbtinumo visiškai nepriklausomai patenkina tik poreikį. Vakarietiškojoje literatūroje – pradedant krikščioniškąja vienuolyste – masturbacija lieka susijusi su vaizduotės chimeromis ir jų pavojais; ji yra gamtai prieštaraujančio malonumo forma, kurią žmonės sukūrė siekdami peržengti jiems nustatytas ribas. O rūpestingoje medicininėje etikoje, kaip toji, kuri buvo paplitusi pirmaisiais mūsų eros amžiais, kuri seksualinei veiklai liepė atsižvelgti į būtiniausius kūno poreikius, apsivalymo vienam veiksmas yra visiškai švari nuo geismo, vaizdų ir malonumo forma.

***

1. Nors ir labai smulkmeniški ir sudėtingi būtų šie seksualinės veiklos režimai, nereikia perdėti jų reliatyvios svarbos. Jiems skirta vieta yra apribota, lyginant su kitais režimais – ypač tais, kurie susiję su maistu ir maitinimusi. Kai V amžiuje Oreibasijas redaguos savo didelį medicininių tekstų rinkinį, ištisas keturias knygas jis paskirs įvairių galimų maisto produktų gerosioms ir blogosioms savybėms, pavojams ir naudai bei sąlygoms, kada juos reikia vartoti, o kada – ne. Seksualiniam režimui jis skirs tik du paragrafus, viename cituodamas Rufo, o kitame – Galeno tekstą. Galima manyti, kad šitas apribojimas nusako tik Oreibasijui ir jo epochai būdingą požiūrį, tačiau kur kas daugiau vietos skirti maitinimosi negu sekso dietetikai – tai būdingas viso graikų ir romėnų medicinos bruožas. Jos manymu, svarbiausias dalykas – valgyti ir gerti. Prireiks ištisos evoliucijos, kuri bus juntama krikščioniškojoje vienuolystėje, kad rūpestis dėl sekso prilygtų rūpesčiui dėl maitinimosi;

* *Dionas Prusietis.* Kalbos, VI, 19–20.

tačiau susilaikymas nuo maisto ir pasninkai ilgai išliks svarbiausi. Europietiškose valstybėse svarbi diena etikos istorijai bus toji, kai nerimas dėl sekso ir jo režimo labai pranoks maitinimosi nuorodoms taikomą griežtumą. Tačiau bent jau romėniškoje epochoje seksualinių malonumų režimas užima gana ribotą vietą šalia didžiojo maitinimosi režimo, beje, tuo metu šie malonumai moraliniuose apmąstymuose ir socialinėse apeigose buvo siejami su polinkiu gerti ir valgyti. Tiesioginis šito liudijimas – puota, bendra smaguriavimo, girtavimo ir meilės vieta; netiesioginiu būdu šitai patvirtina priešingas filosofinės puotos ritualas, kur maistas visada saikingas, girtavimas nepaskandina tiesos, o meilė yra išmintingų pokalbių objektas.

2. Šiuose medicininiuose režimuose išryškėja lytinio akto „patologizavimas". Tačiau reikia gerai suvokti, kad jokiu būdu nekalbama apie tokį patologizavimą, kuris daug vėliau atsirado vakarietiškosiose visuomenėse, kai seksualinis elgesys buvo laikomas liguistų nukrypimų sukėlėju. Tada jis bus laikomas sritimi su savo normaliomis ir liguistomis formomis, savo specifine patologija, nozografija ir etiologija – taip pat terapija. Graikų ir romėnų medicina veikia kitaip; ji lytinį aktą įtraukia į lauką, kuriame jis kiekvieną akimirką gali būti paveiktas ar sutrikdytas organizmo pokyčių ir kuriame jis pats gali kūne sukelti įvairias greitai ar lėtai pasireiškiančias ligas.

Apie patologizavimą galima kalbėti dviem prasmėmis. Pirmiausia todėl, kad trikdantiesiams efektams priskiriamas ne vien tik piktnaudžiavimas seksu, bet ir pati proceso prigimtis – netektys, sudirginimai ir sukrėtimai, kuriuos jis sukelia; o ypač todėl, kad šios medicininės analizės linkusios apversti lytinio akto kaip veiklos, kaip energijos, kurios vien jau stiprumas yra pavojingas, vaizdavimą. Jos veikiau lytinį aktą apibūdina kaip procesą, kurio metu pasyvų subjektą veikia kūno mechanizmai, sielos postūmiai, o jam reikia atgauti savivaldą prisitaikant tik prie gamtos poreikių. Reikia suprasti, kad ši *chrēsis aphrodisiōn* medicina nesistengė apriboti „patologinių" seksualinio elgesio formų: ji veikiau atskleidė lytinių aktų šaknyse pasyvųjį elementą, kuris taip pat yra ligos principas, remiantis dvejopa sąvokos *pathos* reikšme. Lytinis aktas nėra blogis; jis parodo galimų kančių nuolatinį židinį.

3. Tokia medicina reikalauja išskirtinio budrumo seksualinei veiklai. Tačiau toks dėmesys nepadeda iššifruoti šios veiklos kilmės ir eigos; nereiškia, kad subjektas turi tiksliai žinoti, ką slepia jo geismai, ypatingi postūmiai, skatinantys jį lytiniam aktui, jo daromi pasirinkimai, jo atliekamų aktų formos ar patiriamo malonumo būdai. Reikalaujama tokio dėmesio, kuris jo sąmonei nuolat primintų taisykles, kurioms paklusti jis turi priversti savo seksualinę veiklą. Jam nereikia ieškoti neaiškaus geismo kelio savo paties viduje; jis tik turi pripažinti gausias ir sudėtingas sąlygas, kurios turi būti sutelktos į vieną vietą, norint tinkamai, be pavojų ar žalos atlikti malonumo aktus. Jis turi su savim pačiu pakalbėti apie „tiesą"; tačiau šio pokalbio funkcija nėra pasakyti subjektui tiesą apie jį patį; jis turi jį išmokyti, nors lytiniai aktai duoti iš prigimties, kaip reikėtų juos atlikti, kad jie kuo geriau ir tiksliau atitiktų savo prigimtį. G. Canguilhemas sakė, kad Aristotelis „išgijimo priežastimi" laikė „sveikatos formą medicininėje veikloje"; nes „ligonį gydo sveikata", o ne gydytojas; ir apskritai „atsakomybė už techninę produkciją tenka ne amatininkui, bet menui...; o Menas – tai nesvarstomas natūralaus proto galutinis tikslas"*. Taip pat būtų galima pasakyti, kad *aphrodisia* režimas ir medicinos pasiūlytas jų paskirstymo režimas yra nei daugiau, nei mažiau, kaip mintyje slypinti jų prigimties forma, elgesyje glūdinti jų tiesa, nuolatinis jų skyrimas.

4. Tarp šių dietetinių rekomendacijų ir nurodymų, kuriuos bus galima vėliau rasti krikščioniškojoje moralėje ir medicininiuose apmąstymuose, yra daugybė analogijų: griežtos ekonomijos, nukreiptos į retumą, principas; įkyrios mintys apie kai kuriuos negalavimus ir bendrus skausmus, kuriuos gali sukelti palaidas seksualinis elgesys; griežto geismų valdymo būtinybė, kova su vaizdiniais ir malonumo, kaip galutinio lytinių santykių tikslo, nepripažinimas. Šios analogijos nėra tolimi panašumai. Galima matyti jų tęstinumą. Vienos yra netiesioginės ir peržengia filosofinių doktrinų ribas: malonumo, kuris neturi būti laikomas tikslu, taisyklė pateko į krikščionybę veikiau filosofų, o ne medikų dėka. Tačiau yra ir tiesioginių tęstinumų; štai Bazilijaus Ankyriečio veikalas

* *G. Canguilhem.* Istorijos ir filosofijos studijos, p. 337–338.

apie nekaltybę – manoma, kad jo autorius buvo gydytojas – nurodo medicininius vertinimus. Šventasis Augustinas savo polemikoje su Julienu d'Ecbane'u remiasi Soranu. Taip pat nereikia pamiršti išsamių romėnų ir graikų medicinos priminimų, kurie buvo paskelbti XVIII amžiuje ir XIX amžiaus pirmojoje pusėje, naujo didelio sekso patologijos plėtojimosi epochoje.

Paminint tik šiuos bendrus bruožus, galima susidaryti įspūdį, kad krikščionybei arba netgi moderniesiems Vakarams priskiriama seksualinė etika ar bent jau kai kurie pagrindiniai jos principai atsiskleidė graikų ir romėnų epochoje arba jos kulminacijoje. Tačiau šitai reikštų nekreipti dėmesio į esminius skirtumus, kurie susiję su ryšiu su savimi, taigi ir su šių nurodymų taikymo subjekto paties su savimi turimai patirčiai.

Šiam skyriui aš taip pat panaudojau Jackie Pigeaud kūrinį *Sielos liga. Sielos ir kūno ryšio antikos medicininėje ir filosofinėje tradicijoje tyrimas*, Paryžius, Les Belles Lettres, 1981.

V SKYRIUS

MOTERIS

Santuokinis ryšys
Monopolijos klausimas
Santuokiniai malonumai

Didžiųjų klasikų tekstuose apie vedybas – Ksenofonto *Apie namų ūkį*, Platono *Valstybėje* ir *Įstatymuose*, Tariamojo Aristotelio *Politikoje* ir *Nikomacho etikoje* bei *Ekonomikoje* – buvo plačiai rašoma apie vedybinius santykius: buvo kalbama apie miestą su jo išgyvenimui ir klestėjimui reikalingais įstatymais ir papročiais, tėvoniją, kuri valdoma taip, kad būtų išlaikyta ir praturtinta. Dėl šitos vedybų subordinacijos pilietinei ar šeimyninei naudai nereikėtų daryti išvados, kad pačios vedybos buvo laikomas jokios svarbos neturinčiu ryšiu, kurio vienintelė vertė – aprūpinti valstybes ir šeimas tinkamais palikuonimis. Matėme, kokius reiklius nurodymus Ksenofontas, Isokratas, Platonas ir Aristotelis davė sutuoktiniams, kad jie gerai elgtųsi santuokoje; tai privilegijos, į kurias sutuoktinė turėjo teisę, teisingumas, kurį jai reikėjo taikyti, rūpinimasis jai rodyti pavyzdį ir ją formuoti: visa tai lėmė santykių, kurie aprėpė kur kas daugiau negu paprastas dauginimosi funkcijas, būdą. Tačiau vedybos reikalavo ypatingo elgesio stiliaus ypač dėl to, kad vedęs vyras buvo šeimos galva, gerbiamas pilietis ir vyras, kuris pretendavo kitiems rodyti politinę ir moralinę valdžią; ir menas būti vedusiam reikalavo būtino savęs valdymo, kuris privalėjo suteikti ypatingą formą išmintingo, santūraus ir teisingo vyro elgesiui.

Gana skirtingai santuokinio elgesio etiką atskleidžia daugybė tekstų, kurie buvo paskelbti laikotarpiu tarp dviejų pirmųjų amžių prieš Jėzų Kristų ir antrojo mūsų eros amžiaus – visu tuo laikotarpiu, kai buvo galima pastebėti tam tikrus pokyčius vedybinėje praktikoje; taip pat yra Antipatro *Peri gamou* – lotyniškas graikiško teksto, kuris ilgai buvo

pristatomas kaip Tariamojo Aristotelio *Ekonomikos* paskutinioji dalis, vertimas; įvairūs Muzonijaus vedyboms skirti fragmentai, Plutarcho *Vedybinės taisyklės* ir jo *Dialogas apie meilę*; Hieroklio veikalas apie santuoką, jau neskaičiuojant užuominų, kurias galima rasti Senekos ar Epikteto bei kai kurių pitagoriečių tekstuose*.

Ar reikia sakyti, kad tuo metu vedybos tapo daug svarbesniu ir dažniau svarstomu klausimu negu praeityje? Ar reikia manyti, kad vedybinio gyvenimo pasirinkimas ir būdas elgtis taip, kaip reikia šioje epochoje, kėlė daugiau įtarimo ir kad jie buvo problematizuojami rūpestingiau? Be abejo, beveik neįmanoma atsakyti kiekybiniais terminais. Tačiau atrodo, kad menas gyventi vedybinį gyvenimą daugelyje svarbių tekstų buvo apmąstytas ir apibrėžtas laikantis gana naujo požiūrio. Atrodo, jog pirmoji naujovė glūdi santuokinio gyvenimo, ir toliau susijusio su šeimyna, jos valdymu, vaikų gimimu ir prasidėjimu, mene; vis labiau imamas vertinti ypatingas šios visumos elementas – asmeninis dviejų sutuoktinių ryšys, saitai, kurie juos gali suvienyti, jų elgesys vienas kito atžvilgiu; o šitas ryšys, užuot įgavęs reikšmės iš kitų namų šeimininko gyvenimo reikalavimų, tarsi laikomas pirmuoju ir esminiu elementu, apie kurį buriasi visi kiti, iš kurio jie susidaro ir kuriam turi būti dėkingi už savo jėgą. Apskritai menas elgtis santuokoje buvo mažiau apibrėžiamas per valdymo techniką, o daugiau per individualų ryšį. Antroji naujovė yra ta, jog vedusio vyro elgesio saikingumas yra labiau siejamas su abipusėmis pareigomis negu su kitų valdymu; arba veikiau ta, kad valdžia sau pačiam vis labiau pasireiškia atliekant pareigas kitiems, ypač rodant tam tikrą pagarbą sutuoktinei; rūpinimosi savimi suintensyvėjimas žengia koja kojon su kito valorizavimu, o šią permainą patvirtina naujas kartkartėmis taikomas seksualinės „ištikimybės“ klausimo formulavimo būdas. Ir pagaliau svarbiausia tai, kad vedybų menas, parodomas ryšio ir simetrijos forma, palyginti daug svarbesnę vietą skiria sutuoktinių lytinių santykių problemoms; šios problemos visada buvo sprendžiamos santūriai ir užuominomis; ir šitai akivaizdu, net jei kai kurie autoriai, pavyzdžiui, Plutarchas, stengiasi

* *H. Thesleff.* An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic period ir The Pythagorean texts of the Hellenistic period.

nurodyti sutuoktiniams tam tikrą būdą veikti ir elgtis malonumų santykiuose; ten interesas daugintis susipina su kitomis reikšmėmis ir vertėmis, susijusiomis su meile, prisirišimu, sutarimu ir abipuse simpatija.

Dar kartą galima pakartoti, jog nemanoma, kad toks elgesys ar tokie jausmai buvo nežinomi klasikinėje epochoje ir atsirado tik vėliau: tokioms permainoms nustatyti reikėtų visai kitokios dokumentacijos ir visai kitokių analizių. Tačiau atrodo – jeigu bus tikima turimais tekstais, – kad šie požiūriai, elgesys, veikimas ir jausmai tada tapo problematizavimo temomis, filosofinių debatų objektu ir apmąstyto elgesio meno elementais*. Gyvenimo dviese stilistika atsikrato tradicinių šeimyninio valdymo taisyklių: tai aiškiai rodo vedybinių saitų menas, seksualinės monopolijos doktrina ir pagaliau abipusių malonumų estetika.

1. Santuokinis ryšys

Peržvelgus daugelį šių apmąstymų apie vedybas, ypač dviejų pirmųjų amžių stoikų tekstus, matoma, kaip susidaro tam tikras ryšių tarp sutuoktinių modelis. Tai nereiškia, kad vedyboms siūlomos naujos institucinės formos arba stengiamasi jas įtraukti į kitokią teisinę aplinką. Viso labo, nekeliant klausimo apie tradicines struktūras, bandoma apibrėžti vyro ir žmonos koegzistenciją, jų santykių formą ir gyvenimo kartu būdą, kurie smarkiai skiriasi nuo siūlomų klasikiniuose tekstuose. Atsikračius didelio schemizavimo ir naudojant šiek tiek anachronišką žodyną, būtų galima pasakyti, kad vedybos daugiau nėra apmąstomos tik kaip „santuokinė forma“, pabrėžianti vaidmenų pasiskirstymą namų valdyme, bet taip pat, ir netgi ypač, kaip „santuokinis ryšys“ ir asmeniniai saitai tarp vyro ir moters. Šitas santuokinio gyvenimo menas apibūdina santykį, kuris yra *dualistinis* savo forma, *universalus* savo verte ir *specifinis* savo intensyvumu ir jėga.

---

* *M. Melsin.* Romėnų vyras nuo atsiradimo iki I mūsų eros amžiaus, p. 143–163.

1. *Dualistinis ryšys.* Jeigu yra gamtą atitinkantis dalykas (*kata phusin*) – tai vedybos, sako Muzonijus Rufas*. Ir, norėdamas paaiškinti, kad šis pokalbis apie vedybas yra tai, kas būtiniausia, Hieroklis sako, kad gamta mūsų rūšį skatina tokiai bendruomenės formai**.

Šie principai tik perėmė visiškai tradicinę pamoką. Vedybų natūralumas, nors su tuo nesutiko kai kurios filosofinės mokyklos, ypač kinikai, visada buvo grindžiamas daugybe priežasčių: tai neišvengiamas patino ir patelės susitikimas turint tikslą daugintis; būtinybė tęsti šitą susijungimą ir paversti jį stabiliu ryšiu norint užtikrinti palikuonių išsilavinimą; pagalbos, patogumų ir susitarimų visuma, kurią gali atnešti gyvenimas dviese, jo paslaugos ir įsipareigojimai; galiausiai – šeimos kaip bazinio miesto elemento formavimas. Pirmoji iš išvardytų funkcijų rodė, kad vyro ir moters sąjunga kyla iš bendro visiems gyvūnams principo; o kitos pabrėžė egzistencijos formas, kurios apskritai buvo laikomos žmogiškomis ir išmintingomis.

Imperijos epochos stoikai perima šitą temą, kad vedybos yra natūralus dalykas dėl jų dvigubo indėlio į dauginimąsi ir gyvenimo bendruomenę, tačiau jie gerokai ją pakeičia.

Pirmiausia Muzonijus. Jo formuluotėse galima įžvelgti tarsi akcento perkėlimą nuo „kuriančiojo" tikslo į galutinį „bendruomeninį" tikslą. Tai atskleidžia traktato *Apie santuokos tikslus* fragmentas***. Jis kalba apie vedybų dualistiškumą: palikuonių susilaukimą ir bendrą gyvenimą. Tačiau Muzonijus tuojau pat priduria, kad dauginimasis iš tiesų gali būti svarbus dalykas, tačiau vien tik jis santuokos nepateisina. Paminėdamas dažnai kinikų išsakomą prieštaravimą, jis primena, kad jei būtų kalbama tik apie palikuonis, žmonės galėtų elgtis kaip gyvūnai: susijungti ir tuojau pat išsiskirti. Jei žmonės to nedaro, tai tik todėl, jog jiems svarbiausia yra bendruomenė: gyvenimų sujungimas arba pasidalijimas abipusiais rūpesčiais, kur rungtyniaujama dėl vienas kitam skiriamo dėmesio ir geranoriškumo ir kur sutuoktiniai gali būti palyginti su dviem gyvuliais kinkinyje, kuris nejuda, jei kiekvienas elgiasi savaip.

---

* *Muzonijus Rufas.* Reliquiae, leid. Hense, XIV, p. 71. *C. Lutz.* Musonius Rufus, Yale Classical Studies, t. X, 1947, p. 87–100.

** *Hieroklis.* Peri gamou, in *Stobajas.* Florilège, 21, 17.

*** *Muzonijus Rufas.* Reliquiae, XIII A, p. 67–68.

Būtų neteisinga sakyti, kad Muzonijus pirmenybę teikia paramos ir pagalbos santykiams, o ne tikslui turėti vaikų. Tačiau visi šie tikslai sudaro vieną formą – bendro gyvenimo formą; natūraliai rodomas rūpestis ir kartu auginami vaikai yra du šios esminės formos aspektai.

Kitoje ištraukoje Muzonijus parodo, kaip šią sąjungos formą gamta įrašė į kiekvieną individą. Traktatas *Apie vedybas kaip kliūtį filosofijai** kalba apie prigimtinį žmonių giminės suskirstymą į vyrus ir moteris. Muzonijus svarsto tą dalyką, kad, išskyręs dvi lytis, kūrėjas norėjo jas suartinti. Taigi jis ir suartino jas, teigia Muzonijus, kiekvienai suteikdamas „didelį potraukį“, kuris vienu metu yra ir „susijungimo“, ir „sąjungos“ – *homilia* ir *koinōnia* – troškimas. Atrodo, jog pirmoji sąvoka nukreipta į seksualinius santykius, o antroji – į bendruomeninį gyvenimą. Taigi reikia suprasti, kad žmogiškoji būtybė turi kažkokį esminį ir prigimtinį troškimą ir šis troškimas vienodai stipriai susijęs ir su fiziniu suartėjimu, ir su bendra egzistencija. Tai tezė, iš kurios kyla šios dvi išvados: kad didžiausias troškimo gyvybingumas pažymi ne tik potraukį, kuris stumia į lyčių susijungimą, tačiau ir potraukį gyventi kartu; ir, priešingai, kad lyčių santykiai sudaro to paties racionaliojo plano dalį kaip ir saitai, kurie sieja du individus dėl interesų, prisirišimo ir sielų bendrumo. Tas pats natūralus postūmis su vienodu intensyvumu ir tokiu pat racionalumu lemia gyvenimų sujungimą ir kūnų susijungimą.

Taigi Muzonijui vedybos nėra pagrįstos tuo, kad jos yra dviejų nuožulnių nevienalyčių elementų susikirtimo taškas: elementų, kurių vienas yra fizinis ir seksualus, o kitas – racionalus ir socialus. Jų šaknys glūdi pirmykštėje ir unikalioje tendencijoje, vedančioje tiesiogiai į jas kaip į galutinį tikslą, ir per jas – į du būdingus efektus: bendrų palikuonių suformavimą ir gyvenimo palydą. Suprantama, Muzonijus galėtų pasakyti, kad niekas nėra labiau trokštamas (*prosphilesteron*), kaip santuoka. Jos natūralumą nulemia ne tik padariniai, kuriuos gali turėti jos praktika; jis pasireiškia nuo gimimo kaip polinkis, kuris iš prigimties santuoką padaro trokštamu tikslu.

Hieroklis gana panašiai vedybas grindžia tam tikra prasme „binarine“ žmogaus prigimtimi. Jis mano, jog žmonės yra „santuokiniai“

---

* *Muzonijus Rufas.* Reliquiae, XIII A, p. 70–71.

(*sunduastikoi**) gyvūnai. Šią sąvoką vartojo ir natūralistai: jie skyrė bandomis (jie yra *sunagelastikoi*) ir porose (jie yra *sunduastikoi*) gyvenančius gyvūnus. Beje, ir Platonas *Įstatymų* fragmente nurodė šį pasidalijimą: žmonėms jis rekomendavo pavyzdį tų gyvūnų, kurie skaistūs tada, kai gyvena bandoje, tačiau susimeta į poras ir tampa „santuokiniais" gyvūnais atėjus meilės sezonui. Visiškai taip pat Aristotelis *Politikoje* iškėlė žmogaus „sindiastinį" bruožą, norėdamas apibūdinti šeimininko santykius su vergais, taip pat sutuoktinių ryšius**.

Hieroklis sąvoką vartoja, turėdamas skirtingus tikslus. Jis tą sąvoką išskirtinai susieja su vedybiniais ryšiais, kurių principas ir natūralumo pagrindas slypės kaip tik čia. Žmogiškoji būtybė, jo nuomone, yra binarinės sandaros; ji turi gyventi kartu ryšyje, kuris vienu metu jai duoda palikuonių ir leidžia praleisti gyvenimą su partneriu. Hieroklis, kaip ir Muzonijus, mano, kad gamta nesitenkina tik padarydama vietos vedyboms; individus ji skatina suteikdama pirmapradį polinkį; ji kiekvieną į jas stumia taip kaip ir patį išminčių. Gamta ir išmintis susijungia judėjime, stumiančiame į santuoką. Tačiau, beje, reikia pažymėti, kad Hieroklis nesupriešina kaip viena su kita nesuderinamų galimybių žmogiškosios būtybės „sindiastinio" bruožo, kuris ją skatina gyventi poroje, ir „sinagelastinio" požymio, kuris skatina ją gyventi bandoje. Žmonės sukurti gyventi dviese ir kitų apsupti. Žmogus vienu metu yra santuokinis ir socialus: dualistiniai ir daugybiniai santykiai susieti. Hieroklis aiškina, kad miestas yra sudarytas iš namų, kurie yra jo elementai; tačiau kiekvieno namo principą ir užbaigtumą nulemia pora – nes namas baigtas tik tada, jei sukurtas apie porą. Taigi santuokinį dualistiškumą liudija visa žmogiška egzistencija ir visi jos aspektai: gamtos suteikta prigimtinė sandara; pareigos, kurių reikalaujama iš žmogaus kaip išmintingo kūrinio; socialinio gyvenimo forma, siejanti jį su žmogiškąja visuomene, kurios dalį jis sudaro. Iš bet kurios pusės – kaip gyvūnas, kaip išmintinga būtybė ir kaip individas, kurį išmintis sieja su žmonių gimine, žmogus yra santuokinė būtybė.

---

* *Hieroklis,* in *Stobajas.* Florilège, 22.

** *Aristotelis.* Politika, I, 2, 1252 a. Šį žodį jis taip pat vartoja kalbėdamas apie vyro ir moters ryšius *Nikomacho etikoje*, VIII, 12.

2. *Universalus ryšys.* Labai ilgai klausimas apie tai, ar reikia tuoktis, ar ne, apmąstymai apie gyvenimo būdą buvo diskusijų objektas. Vedybų pranašumai ir trūkumai, nauda turėti teisėtą žmoną ir su ja susilaukti garbingų palikuonių, rūpesčiai ir trukdymai, susiję su žmonos išlaikymu, vaikų priežiūra, jų poreikių tenkinimu ir retkarčiais susidūrimas su jų liga ar jų mirtimi – tai buvo neišsenkančios kartais rimtų, kartais ironiškų ir visada pasikartojančių debatų temos. Jų aidas bus išgirstas labai vėlyvoje antikoje. Į šiuos argumentus, kurie beveik nepasikeitė per daugelį amžių, panirs Epiktetas ir Klemensas Aleksandrietis, Tariamajam Lukianui priskirtų *Meilių* autorius ir Libanijas veikale *Ei gamēteon*. Epikūriečiai ir kinikai iš principo prieštaravo vedyboms. Atrodo, jog iš pradžių stoikai į jas žiūrėjo palankiai*. Šiaip ar taip, tezė apie tai, ar reikia vesti, labai paplito stoicizme ir būdinga jo individualiai ir socialinei moralei. Tačiau moralės istorijoje stoikų pozicija svarbi tuo, kad ji nėra formuluojama kaip paprasta pirmenybė, teikiama vedyboms dėl jų privalumų ir nepaisant jų trūkumų; Muzonijui, Epiktetui ar Hierokliui vesti nekyla iš „vertėtų"; jiems tai pareiga. Santuokinis ryšys – tai universali taisyklė. Šis bendrasis principas remiasi dviem apmąstymų tipais. Pirmiausia reikalavimas vesti stoikams yra tiesioginis padarinys principo, kad santuokos norėjo gamta ir žmogiškąją būtybę jai skatina natūralus, išmintingas ir kartu visiems būdingas impulsas. Tačiau kaip elementas santuoka taip pat susieta su užduotimis ir pareigomis, nuo kurių negali slėptis žmogiškoji būtybė, jei ji save laiko bendruomenės nare ir žmonių giminės dalimi: vedybos yra viena pareigų, dėl kurių kiekvieno individo egzistencija įgauna vertę visiems.

Epikteto diskusija su epikūriečiu aiškiai rodo santuokos pripažinimą pareiga, universalia visoms žmogiškosioms būtybėms, kurios nori gyventi, kaip liepia gamta, bei funkcija tokiam individui, kuris siekia gyventi naudingą gyvenimą jį supančiųjų ir visos žmonijos atžvilgiu. Epikūrietis, kurį Epiktetas peikia III knygos 7 pokalbyje, yra žymus žmogus; jis užima pareigas; jis yra „miestų prižiūrėtojas", tačiau, būdamas ištikimas savo filosofiniams principams, jis atsisako vedybų. Į tai Epiktetas atsako trim argumentais. Pirmasis susijęs su labai greita nauda

---

* *Diogenas Laertijas.* Filosofų gyvenimas, VII, I, 121.

ir negalimumu visiems siūlyti atsisakyti vedybų: jeigu kiekvienas atsisakytų vesti, „kas būtų po jo? Iš kur atsirastų piliečiai? Kas juos užaugintų? Kas prižiūrėtų efebus? Kas būtų gimnastikos mokytojas? Ir pagaliau, koks būtų jų išsilavinimas?“* Antrasis argumentas nukreiptas į socialinius įsipareigojimus, kurių neturėtų nepaisyti joks žmogus ir kurių dalį sudaro vedybos greta kitų pareigų, susijusių su politiniu gyvenimu, religija ir šeima: „Atlikti piliečio vaidmenį, vesti, turėti vaikų, garbinti Dievą, rūpintis tėvais“**. Ir pagaliau trečiasis, susijęs su elgesio natūralumu, kuriam paklusti liepia protas: „Kad malonumas paklustų pareigai kaip pasiuntinys ar tarnaitė, kad sukeltų mūsų užsidegimą, mus patenkintų atliekant gamtai neprieštaraujančius aktus“***.

Aišku: vedybų būtinumo principas atsietas nuo palyginamojo vedybų privalumų ir trūkumų žaidimo; jis išreiškiamas kaip reikalavimas visiems pasirinkti gyvenimo būdą, kuris įgauna universalią formą, nes atitinka gamtą ir naudingas visiems. Vedybos žmogų susieja su pačiu savimi, nes jis yra gamtinė būtybė ir žmogiškosios giminės narys. Prieš paleisdamas savo pašnekovą epikūrietį, Epiktetas jam sako: nevykdydamas to, ką prisakė Dzeusas, „tu patirsi kančią, žalą. – Kokią žalą? – Žalą neatlikdamas savo ir jokios kitos pareigos. Tu naikini save kaip ištikimą, puikų, saikingą vyrą. Neieškok už šią didesnės žalos“****.

Tačiau vedybas, kaip visas kitas elgesio formas, stoikai priskyrė *proēgoumena* – dalykams, kuriuos vertėtų pasirinkti. Gali susidaryti tokios aplinkybės, kai jos tampa nebūtinos. Apie tai kalba Hieroklis: „Vesti yra skatintina (*proēgoumenon*); taigi visiems mums tai paliepimas, jeigu kitos sąlygos tam neprieštarauja“*****. Kaip tik šiame ryšyje tarp reikalavimo vesti ir aplinkybių ryškėjo skirtumai taip stoikų ir epikūriečių; pastarieji nieko neskatino vesti, išskyrus tokias sąlygas, kurios tokią sąjungos formą padarytų naudingą; o pirmieji manė, jog tik ypatingos sąlygos galėtų panaikinti reikalavimą, kurio iš principo negalima nepaisyti.

---

* *Epiktetas.* Pokalbiai, III, 7, 19–20.

** Ten pat, III, 7, 26.

*** Ten pat, III, 7, 28.

**** Ten pat, III, 7, 36.

***** *Hieroklis,* in *Stobajas.* Florilège, 22.

Tarp šių aplinkybių viena ilgai buvo diskusijų objektu – tai filosofinio gyvenimo pasirinkimas. Tai, kad filosofo vedybos nuo klasikinio amžiaus buvo debatų tema, galima paaiškinti daugeliu priežasčių: tokio gyvenimo nevienalytiškumu, lyginant su kitomis egzistencijos formomis; taip pat filosofo tikslų (rūpestis dėl savo paties sielos, aistrų valdymas, dvasios ramybės paieškos) ir to, kas tradiciškai apibūdinama kaip vedybinio gyvenimo neramumai ir nesantaikos, nesuderinamumu. Trumpiau kalbant, atrodė sunku susieti būdingą filosofinio gyvenimo stilių ir santuokos reikalavimus, kurie daugiausia apibrėžiami kaip pareigos.

Tačiau yra du svarbūs tekstai, kurie atskleidžia visiškai kitą būdą ne tik sunkumui pašalinti, bet ir pateikti problemos duomenis.

Senesniojo autorius yra Muzonijus. Klausimą apie vedybinio gyvenimo ir filosofinės egzistencijos nesuderinamumą jis pakeičia tvirtinimu, kad egzistuoja esminis vieno priklausomybės nuo kito ryšys*. Kas nori būti filosofu, turi vesti, sako jis. Jis turi tai padaryti, nes pirmoji filosofijos funkcija – leisti gyventi prisitaikant prie gamtos ir vykdant visas iš gamtos kylančias pareigas; „vadovu ir mokytoju“ jis laiko tai, kas tinka žmogiškajai būtybei sutinkamai su gamta. Tačiau filosofas privalo tai padaryti labiau negu bet kuris kitas, nes filosofo vaidmuo nėra tik gyventi vadovaujantis protu; visiems kitiems jis turi būti išmintingo gyvenimo pavyzdys ir vadovas jo siekiant. Filosofas negalėtų būti žemesnis už tuos, kuriems jis turi patarti ir rodyti kelią. Jei jis atsisakytų vesti, jis pasirodytų žemesnis už visus tuos, kurie, paklusdami protui ir laikydamiesi gamtos nurodymų, praktikuoja santuokinį gyvenimą, rūpindamiesi pačiais savimi ir kitais. Santuoka ne tik nėra nesuderinama su filosofija; ji yra dvigubai įsipareigojusi filosofijai: sau pačiam – tai pareiga savo egzistencijai suteikti visuotinai vertingą formą, o kitiems – būtinybė jiems pateikti gyvenimo modelį.

Kaip atsvarą būtų galima bandyti pateikti Epikteto siūlomą analizę, kurioje jis pateikia idealų kiniko portretą – kiniko, kurio profesija – filosofija, kuris turi būti pedagogas visiems, tiesos šauklys, Dzeuso pranašas žmonijai, pakylantis ant scenos, kad kreiptųsi į žmones ir jiems prikaišiotų jų gyvenimo būdą. Jis negalėtų turėti „nei drabužių, nei

* *Muzonijus Rufas.* Reliquiae, XIV, p. 70.

pastogės, nei židinio", „nei vergo, nei tėvynės", „nei išteklių". Juo labiau jis neturi „žmonos ir vaikų", o „vien tik žemę ir dangų kaip vienintelį seną apsiaustą"*. Epiktetas piešia panašų vedybų ir jų nepatogumų vaizdą. Labai panašiai ilgai buvo kalbama apie „namų ūkio nemalonumus", kurie sutrikdo sielą ir trukdo mąstyti; vedusįjį pančioja „asmeninės pareigos": reikia kaitinti vandenį puode, lydėti vaikus į mokyklą, atlikti paslaugą uošviui, nupirkti žmonai vilnos, aliejaus, patalą ir puoduką**. Iš pirmo žvilgsnio čia kalbama tik apie ilgą sąrašą reikalavimų, kurie apkrauna išminčių ir trukdo jam rūpintis pačiu savimi. Tačiau priežastis, dėl kurios idealus kinikas turėtų atsisakyti vesti, anot Epikteto, nėra noras rūpintis tik savimi vienu; priešingai – dėl to, kad jam reikia rūpintis žmonėmis, juos prižiūrėti, būti jų geradariu; todėl, kad kaip gydytojas jis turi „lankyti ligonius" ir „apčiuopti viso pasaulio pulsą"***, o supančiotas namų pareigų (netgi galbūt ypač šios vargingos ruošos, kurią aprašo Epiktetas), jis neturės laisvo laiko atsiduoti užduočiai, kuri aprėpia visą žmoniją. Jo atsisakymas visų privačių saitų yra ne kas kita, kaip padarinys tų saitų, kuriuos, kaip filosofas, jis užmezga su visa žmonių gimine; jis neturi šeimos, nes jo šeima – žmonija; jis neturi vaikų, nes tam tikru būdu jis įsivaikino visus vyrus ir moteris. Taigi reikia suprasti: atsakomybė už universalią šeimą neleidžia kinikui atsiduoti vien tik savo šeimai.

Tačiau Epiktetas čia nesustoja. Šiam nesuderinamumui jis nubrėžia ribą: tai dabartinė padėtis to, ką jis vadina esama pasaulio „katastaze". Jei iš tiesų mes būtume išminčių mieste, daugiau nebereikėtų šių vyrų, kuriuos atsiuntė dievai ir kurie, patys atsisakydami visko, žadina kitus tiesai. Tada visi būtų filosofai: kinikai ir jų sunki profesija taptų nereikalingi. Be to, esant tokiai padėčiai, vedybos nesukeltų tokių sunkumų kaip šiandien, esant dabartinei žmonijai; kiekvieno filosofo žmona, jo uošvė, jo vaikai būtų panašūs į jį ir kaip jis pats išauklėti žmonės****. Santuokinis ryšys tik leistų jam būti šalia tokio paties kaip jis. Taigi kovojančio filosofo atsisakymas vesti nesusijęs su esminiu pasmerkimu; jis

* *Epiktetas.* Pokalbiai, III, 22, 47.
** Ten pat, III, 70–71.
*** Ten pat, III, 7, 73.
**** Ten pat, III, 67–68.

kyla tik iš būtinų aplinkybių; filosofų celibatui liktų tik išnykti, jei visi žmonės sugebėtų gyventi jų esminę prigimtį atitinkantį gyvenimą.

3. *Vienintelis ryšys.* Imperijos epochos filosofai tikrai neišrado santuokinio ryšio emocinės dimensijos; kaip ir nepanaikino tokių sudedamųjų dalių kaip nauda, individualus, šeimyninis ar pilietinis gyvenimas. Tačiau šiam ryšiui ir būdui, kuriuo jis sukuria saitus tarp sutuoktinių, jie stengiasi suteikti ypatingą formą ir savybes.

Sutuoktinių santykiams Aristotelis teikė daug svarbos ir jėgos. Tačiau atrodo, jog, analizuodamas santykius, kurie vienus žmones sieja su kitais, primenybę jis teikia kraujo ryšiams. Pasak Aristotelio, jokie santykiai negali būti stipresni negu tėvų ir vaikų, nes tėvai vaikuose galėjo atpažinti savo pačių dalį*. Muzonijaus traktate *Vedybos kaip kliūtis filosofijai* pasiūlyta kitokia hierarchija. Iš visų bendruomenės rūšių, kurios gali atsirasti tarp žmonių, Muzonijus santuoką laiko aukščiausiąja ir labiausiai gerbtina (*presbutatē*). Ji stipresnė už tą, kuri draugą gali sieti su draugu, brolį – su broliu, sūnų – su tėvais. Ji net stipresnė – ir tai lemiamas dalykas – už ryšį, kuris jungia tėvus su vaikais. Joks tėvas, jokia motina, rašo Muzonijus, nejaus daugiau draugiškumo savo vaikui negu savo sutuoktiniui; ir jis cituoja Admeto pavyzdį: kas gi sutiko už jį mirti? Ne jo seni tėvai, bet jo jauna žmona Alkestidė**.

Taigi laikomi esminiais ir už kitus glaudesniais ryšiais vedybiniai saitai padeda apibrėžti egzistencijos būdą. Santuokinį gyvenimą apibūdina užduočių pasidalijimas ir papildantis elgesys; vyrui reikėjo daryti tai, ko negebėjo moteris, o ji savo ruožtu atlikdavo darbą, kuris nepriklausė jos vyrui; šias pagal apibrėžimą skirtingas veiklas ir gyvenimo būdus vienijo vienas tikslas (namų klestėjimas). Šitas specifinių vaidmenų pasiskirstymas neišnyko iš gyvenimo taisyklių, kurias galima pateikti vedusiems žmonėms: Hieroklis savo *Ekonomikoje**** nurodo taisykles, identiškas toms, kurios buvo randamos Ksenofonto veikaluose. Tačiau kartu su namais, daiktais ir tėvonija susijusio elgesio pasidalijimu įsitvirtina bendro gyvenimo ir bendros egzistencijos poreikis.

* *Aristotelis.* Nikomacho etika, VIII, 12.

** *Muzonijus Rufas.* Reliquiae, XIV, p. 74–75.

*** *Hieroklis,* in *Stobajas.* Florilège, 21.

Menas būti vedusiam sutuoktiniams nebuvo tik išmintingas būdas kiekvienam dirbti dėl tikslo, kurį abu partneriai pripažino ir jungė savo jėgas jam pasiekti; tai yra būdas gyventi poroje ir būti vienam; vedybos nulemia tam tikrą elgesio būdą, kai vienas ir antras sutuoktinis gyvena savo gyvenimus kaip gyvenimą dviese ir kartu formuoja bendrą egzistenciją.

Šis gyvenimo stilius pirmiausia pasižymi tam tikru menu būti kartu. Atlikdamas savo reikalus, vyras turi būti ne namuose, o moteris – namuose. Tačiau geri sutuoktiniai norės būti kartu ir atsiskyrę vienas nuo kito būti kuo trumpiau. Kito buvimas šalia, prieš akis, gyvenimas kartu vaizduojami ne kaip pareiga, o kaip būdingas siekis ryšio, kuris turi jungti sutuoktinius. Kiekvienas gali turėti savo vaidmenį, bet jie negali apsieiti vienas be kito. Muzonijus pabrėžia, jog, esant gerai santuokai, sutuoktiniai jaučia poreikį gyventi kartu... Sunkumą išsiskirti jis netgi padaro jų ypatingos draugystės kriterijumi: nėra jokios netekties, sako jis, kurią moteriai būtų taip sunku pakelti kaip jos vyro nebuvimą, o vyrui – žmonos; niekieno buvimas šalia taip nepalengvina liūdesio, nepadidina džiaugsmo, negydo nesėkmės*. Kito buvimas šalia yra vedybinio gyvenimo esmė. Prisiminkime Plinijų, aprašantį, kai, jo žmonai išvykus, jis naktį ir dieną jos tuščiai ieškojo ir prisimindavo jos veidą, norėdamas įsivaizduoti ją esant šalia**.

Buvimo kartu menas – tai taip pat menas kalbėti. Žinoma, Ksenofonto *Apie namų ūkį* aprašomas tam tikras sutuoktinių mainų modelis: vyras daugiausia privalėjo vadovauti, patarti, mokyti, būti aukščiausia instancija savo žmonos, kaip namų šeimininkės, veikloje; moteriai reikėjo klausinėti to, ko ji gerai nežino, ir suvokti, ką ji galėtų padaryti. Vėlesni tekstai iškelia kitokius tikslus turintį vedybinio dialogo pobūdį. Anot Hieroklio, kiekvienas iš sutuoktinių turi papasakoti kitam, ką jis padarė; moteris turi pasakyti vyrui, kas vyksta namuose, tačiau ji taip pat turi klausinėti vyro, kas vyksta už namų sienų***. Plinijus mėgsta, kai Kalpurnija domisi jo viešąja veikla, kai jį drąsina ir kartu džiaugiasi jo sėkme – tai jau gana seniai buvo tapę tradicija didžiosiose romėnų

* *Muzonijus Rufas.* Reliquiae, XIV, p. 73–74.

** *Plinijus.* Laiškai, VII, 5.

*** *Hieroklis,* in *Stobajas.* Florilège, 24.

šeimose. Tačiau jis tiesiogiai susieja ją su savo veikla, ir jos pomėgį literatūrai įkvėpė vyrui jaučiama meilė. Jis padaro ją savo literatūrinių darbų liudytoja ir teisėja: ji skaito jo kūrinius, klauso jo kalbų ir su džiaugsmu išklauso komplimentus. Plinijus tikisi, kad toks abipusis prisirišimas – *concordia* – bus nuolatinis ir kasdien vis stiprės*.

Iš čia kyla mintis, kad vedybinis gyvenimas taip pat turi būti menas dviese sudaryti naują vienetą. Nesunku prisiminti, kaip Ksenofontas išskyrė skirtingas savybes, kuriomis gamta apdovanojo vyrą ir moterį, kad namuose jie galėtų dirbti savo darbus, arba kaip Aristotelis suteikė vyrui galimybę iki tobulybės puoselėti žmonos dorybes, kurios visada moters buvo menkesnės ir tai pateisino jos subordinaciją. O stoikai, priešingai, dėl identiškų polinkių abiem lytims suteikė bent jau vienodą dorybės galimybę. Anot Muzonijaus, gera santuoka grindžiama *homonoia*; tačiau šito nereikėtų suprasti kaip paprasčiausio abiejų partnerių minčių vienodumo; veikiau kalbama apie identiškumą būnant išmintingam, turint moralinį požiūrį ir laikantis dorybės. Vedybiniame gyvenime sutuoktiniai turi sudaryti tikrą etinį vienetą. Šitą vienetą Muzonijus apibūdina kaip dviejų karkaso dalių sujungimo rezultatą; reikia, kad ir viena, ir kita būtų visiškai tiesios, kad sudarytų tvirtą visumą**. Tačiau, norint apibrėžti esminį vienetą, kurį turi suformuoti pora, kartais remiamasi kita metafora, daug stipresne už vienos su kita dalių sujungimą. Tai visiškas susiliejimas – *di'holōn krasis*, – anot iš stoikų fizikos pasiskolintos formulės.

Jau Antipatro traktatas atsižvelgė į šį modelį, norėdamas supriešinti vedybinį prisirišimą su kitomis draugystės formomis***. Pastarąsias jis aprašė kaip kombinacijas ar elementus, kurie lieka nepriklausomi vienas nuo kito kaip grūdai, kuriuos galima sumaišyti ir vėl atskirti. Šitą sumaišymo vieno su kitu formą apibūdina žodis *mixis*. Vedybos turi būti visiškas susiliejimas kaip vyno ir vandens, kuriuos sumaišius susidaro naujas skystis. Ši vedybinės *krasis* sąvoka randama trisdešimt ketvirtajame Plutarcho *Vedybinių taisyklių* patarime: ji vartojama trims santuokos tipams apibūdinti ir jų hierarchijai sudaryti. Yra santuokų,

* *Plinijus*. Laiškai, IV, 19.

** *Muzonijus Rufas*. Reliquiae, XIII B, p. 69–70.

*** *Antipatras*, in *Stobajas*. Florilège, 25.

kurios sukurtos tik dėl lovos malonumų: jos priklauso tokių mišinių kategorijai, kai sumaišomi atskiri elementai, kurių kiekvienas išsaugo savo individualumą. Yra santuokų, kurios sudaromos iš išskaičiavimo; jos panašios į tokias kombinacijas, kur elementai sudaro naują ir tvirtą vienetą, tačiau visada gali būti atskirti vienas nuo kito kaip sujungtos karkaso dalys. O visišką susiliejimą – *krasis*, užtikrinantį naujo vieneto, kurio niekas negali išskirti, susiformavimą, gali realizuoti tik santuokos iš meilės, sutuoktinius sujungiančios meilės ryšiais*.

Šie keli tekstai negali pateikti visapusiško vedybų praktikos vaizdo pirmaisiais mūsų eros amžiais nei reziumuoti teorinių debatų, kuriuos ji galėjo sukelti. Reikia paimti iš jų tai, ką jie turi dalinio, būdingo kai kurioms doktrinoms ir ypač, be abejo, keletui gana ribotų aplinkų. Tačiau nors tai tik fragmentai, santuokinės egzistencijos „stiprus modelis" aiškiai pastebimas. Šiame modelyje ryšys su kitu, kuris pateikiamas kaip esmingiausias, nėra nei kraujo, nei draugystės ryšys; tai ryšys tarp vyro ir moters, atsirandantis susidarius institucinei vedybų formai ir jos sukurtam bendram gyvenimui. Tai šeimyninė sistema, kur draugystė, be abejo, socialiniu požiūriu buvo labai svarbi, tačiau egzistenciniame mene ji pamažu netenka savo reikšmės, palyginti su ryšiu, kuris jungia du priešingos lyties asmenis. Natūrali, ontologinė ir kartu etinė privilegija šiam dualiam ir heteroseksualiam ryšiui suteikiama kitų ryšių sąskaita.

Tokiomis sąlygomis suprantama, koks buvo, be abejo, savičiausias šio meno būti vedusiam bruožas – tai, kad dėmesys sau ir siekimas gyventi dviese galėjo būti glaudžiai susieti. Jeigu ryšys su moterimis – „sutuoktine", „žmona" – gyvenime yra svarbiausias, jeigu žmogiškoji būtybė yra santuokinis individas, kurio prigimtis įprasminama gyvenant kartu, reiškia, negalėtų būti esminio ir pirminio nesuderinamumo tarp ryšio, kuris sukuriamas su savimi, ir to, kuris sukuriamas su kitu. Santuokinis menas sudaro sudedamąją savęs [pažinimo] kultūros dalį.

Tačiau tas, kuris rūpinasi pačiu savimi, turi ne tik vesti; vedyboms jis turi suteikti apmąstytą formą ir ypatingą stilių. Šį stilių ir saikingumą,

* *Plutarchas.* Vedybinės taisyklės, 34 (142 e–143 a). 20 taisyklė (140 e–141 a) gerą santuoką taip pat palygina su lynu, kurio tvirtumą lemia susipynusios gijos.

kurio jis reikalauja, apibrėžia ne tik savęs valdymas ir principas, kad reikia valdyti save, norint vadovauti kitiems – jį taip pat perteikia tam tikros abipusiškumo formos sudarymas: santuokoje, kuri taip ryškiai pabrėžia kiekvieno egzistenciją, vyras, kaip privilegijuotas partneris, turi būti laikomas sau identiška būtybe ir elementu, su kuriuo suformuojamas esminis vienetas. Šios vedybų tematikos paradoksas savęs [pažinimo] kultūroje, kokį išplėtojo visa filosofija, yra toks: moteris-žmona yra vertinama kaip pats geriausias partneris; tačiau vyras taip pat turi ją pripažinti kaip vieningą su juo būtybę. Tai reikšmingas pokytis, atsižvelgiant į tradicines santuokinių ryšių formas.

2. Monopolijos klausimas

Būtų galima tikėtis, kad traktatai apie vedybinį gyvenimą skirtų svarbų vaidmenį lytinių santykių režimui, kuris turėtų įsitvirtinti tarp sutuoktinių. Iš tiesų jiems skiriama gana apribota vieta: tarsi vedybinių ryšių objektyvizavimas būtų daug svarbesnis už vedybinių lytinių santykių objektyvizavimą; tarsi prisitaikymas gyventi dviese būtų šešėlyje palikęs vedybinio sekso klausimą.

Be abejo, tai tradicinis diskretiškumas. Platonas, beje, bandydamas kurti įstatymus šia tema – nustatydamas atsargumo priemones, kurių reikia imtis norint susilaukti sveikų vaikų, numatydamas būsimų tėvų fizinę ir moralinę būseną, netgi sukurdamas priežiūros institucijas, kurios turės kištis į jaunų šeimų gyvenimą, – pabrėžia, su kokiais sunkumais būtų susidurta, ėmus įstatymiškai reguliuoti šiuos dalykus*. Šiam graikų diskretiškumui visiškai priešingas bus smulkmeniškas krikščioniškųjų ganytojų dėmesys, atsiradęs viduramžiais: tada bus imtasi viską reguliuoti – pozas, dažnumą, veiksmus, kiekvieno dvasios būseną, vieno žinojimą apie kito intencijas, troškimo požymius, sutikimo ženklus ir pan. Helenistiškoji ir romėniškoji moralė apie tai kalba mažai.

Vis dėlto kai kuriuose tekstuose suformuluota keletas svarbių mėgavimosi malonumais ir vedybinio gyvenimo santykių principų.

* Mėgavimasis malonumais, III skyrius; *Platonas.* Įstatymai, VI, 779 e–780 a.

Aišku, tradiciškai ryšys tarp lytinio akto ir vedybų buvo grindžiamas būtinybe turėti vaikų. Šitas tikslas daugintis buvo viena priežasčių tuoktis, todėl santuokoje lytiniai santykiai buvo būtini: ir, beje, jų nebuvimas galėjo sugriauti vedybinę sąjungą. Vedusiems žmonėms buvo rekomenduojama, kaip atlikti vedybinį aktą, atsižvelgiant į geriausias sąlygas susilaukti palikuonių (nurodomas laikas, kurį reikia pasirinkti, režimas, kurio prieš tai reikia laikytis). Nesantuokiniams lytiniams santykiams taip pat buvo prieštaraujama norint išvengti neteisėtų palikuonių gimimo (žinoma, ne tik moterims, bet ir vyrams). Schemiškai kalbant, klasikiniuose tekstuose santuokinio ryšio ir lytinių santykių sintezei daugiausia buvo pritariama dėl dauginimosi; ir – bent jau iš vyrų – nei lytinio akto prigimtis, nei pačios santuokos esmė nereikalavo, kad malonumai būtų patiriami tik santuokoje. Išskyrus neteisėtų gimimų klausimą ir etinį reikalavimą valdyti save patį, daugiau nebuvo jokio pagrindo reikalauti iš vyro, netgi vedusio, visus seksualinius malonumus patirti su savo žmona ir tik su ja.

Griežtoje vedybų moralėje, kuri formuojasi pirmaisiais mūsų eros amžiais, lengva konstatuoti tai, ką būtų galima pavadinti lytinių santykių tiesioginiu ir abipusiu „suvedybinimu". Tiesioginiu, – nes pati lytinių santykių prigimtis turi panaikinti visas galimybes turėti juos už santuokos ribų. Abipusiu, nes pati santuokos ir abu sutuoktinius siejančio ryšio prigimtis turėtų neleisti seksualinių malonumų, kuriuos būtų galima patirti kitur. Taigi santuoka ir seksualinė veikla turi sutapti: ir tai visiškai teisėta ne tik dėl tikslo susilaukti teisėtų palikuonių. Šitas sutapimas, – ar veikiau judėjimas, kuris siekia juos sutapatinti neatmetant tam tikro skaičiaus nukrypimų ir galimų ribų, – pasireiškia dviem principais: viena vertus, lytiniai santykiai, tokie, kokie jie yra, negali būti priimtini už santuokos ribų, o tai reikalauja, kad jų neturėtų praktikuoti netgi nevedę individai; kita vertus, santuoka susieja taip stipriai, kad žmoną gali užgauti ne tik statuso netektis, bet ir tai, jog jos vyras gali patirti malonumą ir su kitomis moterimis.

1. Be abejo, retai formuluojamas principas, kad kiekvienas seksualinis ryšys yra peiktinas, jeigu jis neturi vietos santuokoje, kuri padaro jį teisėtą. Laikydamasis asmeninio saiko ir gerbdamas papročius, įstatymus bei kitų teises, nevedęs vyras gali patirti malonumą kaip tinkamas;

ir netgi esant tokiai griežtai moralei, būtų gana sunku iš jo reikalauti visiško susilaikymo iki vedybų. Tai iš tiesų didelė asmeninė dorybė, kuria, Senekos žodžiais tariant, pasižymėjo Marcijos sūnus. Jis atstumdavęs jo geidžiančių moterų viliones ir netgi raudonuodavęs, tarsi prasikaltęs (*quasi peccasset*) dėl jam rodomo palankumo*. Galima pažymėti, kad Dionas Prusietis yra labai griežtai nusistatęs prieš prostituciją ir jos organizavimo būdus; pirmiausia dėl to, kad ją laiko „mylėjimosi be meilės" forma, taip pat Afroditei svetima sąjunga; o dar dėl to, kad jos aukos yra žmogiškosios būtybės, kurios šito nenori; tačiau linkėdamas, kad iš tiesų gerai valdomas miestas panaikintų šias institucijas, jis vis dėlto nenumato jų sunaikinti tuojau pat ir taip išguiti įsišaknijusį blogį**. Markas Aurelijus save sveikina dėl seksualinių malonumų nuosaikumo: jis „išsaugojo jaunystės žydėjimą", jis „per anksti neatliko vyriškumo akto", jis netgi „kiek pavėlavo"; šios formuluotės gerai parodo, kad dorybė yra ne tik tai, kad savo malonumus jis patyrė tik santuokoje, bet ir tai, jog jis sugebėjo gana gerai susivaldyti, kad galėtų ilgiau negu kiti išlaukti prieš paragaudamas sekso malonumų***. Epiktetas taip pat idealizuoja lytinius santykius, kurie turimi tik sukūrus santuoką; tačiau jis tai laiko tik duotino patarimo objektu: jeigu įmanoma, puiku šio patarimo laikytis, tačiau tokio skaistumo nereikia laikyti arogantiška taisykle: „Kalbant apie meilės malonumus, reikia stengtis kiek įmanoma išlikti tyram iki vedybų; o jei jiems atsiduodama, reikia jais naudotis taip, kaip leidžiama. Nevargink tų, kurie jais mėgaujasi, nemokyk jų ir neskelbk visur, kad tu jais nesimėgauji"****. Didžiausio susilaikymo nuo seksualinių santykių, kurio Epiktetas reikalauja, jis nepateisina nei vedybomis, nei jų nustatomomis teisėmis ir pareigomis ar įsipareigojimais, kuriuos reikia turėti žmonai; jis susilaikymą aiškina kaip pareigą pačiam sau: turime susilaikyti todėl, kad esame dievo dalelė, kad reikia gerbti šį principą, kuris tam tikram laikui apsigyvena kūne, ir todėl, kad jį reikia gerbti visą kasdienį gyvenimą. Nuolatiniu griežtumo principu turėtų būti veikiau prisiminimas, kas esi, o ne ryšių

* *Seneka*. Paguoda Marcijai, 24.

** *Dionas Prusietis*. Kalbos, VII.

*** *Markas Aurelijus*. Mintys, I, 17.

**** *Epiktetas*. Vadovas, XXXIII, 8.

su kitais suvokimas: „Ar valgydamas nenorėtumei prisiminti, kas esi tu, kuris valgai ir save maitini? O kas esi tu lytiškai santykiaudamas – tu, kuris santykiauji? Argi gyvendamas socialinį gyvenimą, atlikdamas fizinius pratimus, kalbėdamasis tu nežinai, kad maitini dievą ir lavini dievą?.. Ir prieš dievą, kuris yra tavyje ir kuris viską mato ir girdi, tu neraudonuoji dėl savo minčių ir jas įgyvendindamas, žmogau, nesuvokiantis savo prigimties, dieviškojo pykčio objekte“*.

Atvirkščiai, atrodo, kad Muzonijus Rufas kalba apie integralinį seksualinės veiklos virtimą santuokine, nes jis smerkia visus lytinius santykius, jeigu jie vyksta ne santuokoje ir neatitinka jos tikslų. Veikalo *Apie aphrodisia*, kuris išliko Stobajo rinkinyje, fragmente kritikuojamas palaidūniškas gyvenimas: tai gyvenimas, kuris negali, kaip reikia, savęs valdyti ir metasi į nesibaigiančias retų ir trokštamų malonumų bei „gėdingų ryšių“ paieškas. Prie šio banalaus pasmerkimo Muzonijus kaip teigiamą nurodymą priduria apibrėžimą, ką reikia laikyti *aphrodisia dikaia* – teisėtais malonumais: tai yra, sako jis, tokie malonumai, kuriuos partneriai kartu patiria santuokoje, norėdami susilaukti vaikų (*ta en gamōi kai epi genesei paidōn sunteloumena*). Tada Muzonijus patikslina dvi galimas hipotezes: arba nesantuokinių lytinių santykių ieškoma svetimaujant (*moicheia*), o tai labiausiai prieštarauja įstatymui (*paranomōtatai*); arba jie turimi ne svetimaujant, tačiau kai tik jie „netenka to, kas juos daro atitinkančius įstatymą“, jie tampa gėdingi ir žadinami pasileidimo**. Santuoka yra teisėtos seksualinės veiklos sąlyga.

Tarp senosios temos, kuri sako, jog pernelyg intensyvus malonumo vaikymasis prieštarauja būtinam savęs valdymui, ir principo, kad teisėti malonumai galimi tik esant santuokinei institucijai, yra didelis žingsnis, kurį žengia Muzonijus Rufas. Jis padaro iš to išvadą, kuri įsigali, jei netgi galėtų atrodyti paradoksali daugeliui jo amžininkų. Net jis pats numato galimą prieštaravimą: ar reikėtų peiktinu laikyti seksualinį ryšį, kuris užsimezga tarp dviejų laisvų žmonių, nesusietų vedybų saitais? „Vyras, kuris santykiauja su kurtizane arba netekėjusia moterimi, nepažeidžia niekieno teisių ir iš nieko nepavagia vilčių turėti palikuonių“.

* *Epiktetas.* Pokalbiai, II, 8 (12–14).

** *Muzonijus Rufas.* Reliquiae, XII, p. 63–64.

Net tokiomis sąlygomis daroma klaida – kaip galima padaryti klaidą ar neteisingai pasielgti nepakenkiant niekam aplinkui: taip susipurvinama ir „patiriamas malonumas, kokį patiria kiaulė dėl savo pačios nevalyvumo"*. Kalbant apie šios koncepcijos taikymą esminiams santykiams tarp vedybų ir seksualinės veiklos, taip pat reikėtų paminėti Muzonijaus Rufo nusistatymą prieš kontracepciją. Tekste apie tai, ar visi vaikai turi būti auginami, jis sako, jog tokia praktika prieštarauja miesto, kuris stengiasi išlaikyti savo populiaciją, įstatymams; ji taip pat kenkia individams, nes turėti vaikų – naudinga; tai taip pat yra pasikėsinimas į visuotinę tvarką, kurios norėjo dievai: „Argi nenusidėsime mūsų protėvių dievams ir šeimos globėjui Jupiteriui darydami tokius dalykus? Kaip tas, kuris blogai elgiasi su svečiu, nusideda Dzeusui – draugystės dievui, visiškai taip pat tas, kuris neteisingai elgiasi su savo palikuonimis, nusideda protėvių dievams ir Dzeusui – šeimos globėjui"**.

Būtų galima čia matyti priešlaikinę krikščioniškąją idėją, pagal kurią pats seksualinis malonumas yra susitepimas, o jo vienintelė teisėta forma, kuri galėtų būti priimtina, tėra santuokoje, norint susilaukti palikuonių. Iš tiesų šis Muzonijaus fragmentas buvo panaudotas Klemenso Aleksandriečio *Pedagogo* antrojoje knygoje***. Vis dėlto, jeigu Muzonijus – kaip daugelis senųjų moralistų, išskyrus kinikus, – iš tiesų mano, kad tokie santykiai už namų ribų yra gėdingi, tikrai būtų klaidinga jo doktrinai primesti idėją, kad seksualinis malonumas yra blogis ir vedybos buvo sukurtos norint jį reabilituoti ir griežtai sutvarkyti jo būtiną panaudojimą. Jeigu Muzonijus gėdingais laiko nesantuokinius lytinius santykius, tai nereiškia, kad jis santuoka pridengia juos, kad panaikintų jų vidinį klaidos pobūdį; tai reiškia, kad protingą ir socialią žmogiškąją būtybę pati lytinio akto prigimtis verčia įtraukti jį į vedybinį ryšį ir santuokoje susilaukti teisėtų palikuonių. Lytinis aktas, vedybinis ryšys, palikuonys, šeima, miestas ir už jo net žmogiškoji bendruomenė – visa tai sudaro seriją, kurios elementai susiję ir kur žmogaus egzistencija įgauna savo racionalią formą. Iš to išskirti malonumus,

* *Muzonijus Rufas.* Reliquiae, XII, p. 63–64.

** Ten pat, XV, p. 78. Šį tekstą citavo ir komentavo Noonanas veikale *Kontracepcija ir vedybos*, p. 66–67.

*** *Klemensas Aleksandrietis.* Pedagogas, II, 10.

norint juos atsieti nuo vedybinių santykių ir jiems pasiūlyti kitus tikslus, iš tiesų reikštų kėsintis į tai, kas sudaro žmogiškosios būtybės pagrindą. Susitepama ne nuo paties lytinio akto, bet nuo „pasileidimo", kuris atsietų jį nuo santuokos, kurioje glūdi jo natūrali forma ir išmintingas tikslas. Šiuo požiūriu vedybos žmogiškajai būtybei sudaro vienintelę teisėtą seksualinio susijungimo ir mėgavimosi *aphrodisia* aplinką.

2. Iš to, kad iš esmės lytiniai santykiai ir malonumai priklauso teisėtai santuokai, atsiranda naujas požiūris į svetimavimą ir imama reikalauti abipusės seksualinės ištikimybės.

Žinoma, kad svetimavimas buvo juridiškai smerkiamas ir morališkai peikiamas kaip vyro padarytas neteisingumas, dėl kurio nuo jo nusigręžia žmona. Taigi šitą nesantuokinių lytinių santykių neteisingumą lėmė tas faktas, ir tik jis vienintelis, kad moteris ištekėjusi; vyrui santuoka neturėjo jokios reikšmės; tai reiškia, kad neištikimybė ir žala buvo dviejų vyrų reikalas – to, kuris užgrobė moterį, ir to, kuris turėjo į ją teises*. Šitas svetimavimo, kaip pasikėsinimo tik į vyro teises, apibrėžimas buvo tiek paplitęs, jog jį galima aptikti netgi tokioje reiklioje Epikteto moralėje**. Viduryje pokalbio ta tema, kad „žmogiškoji būtybė yra gimusi ištikimybei" (*pistis*), pasirodo vyras – literatas (*philologos*), – kuris buvo užkluptas nusikaltimo vietoje ir kuris protestuoja skelbdamas Archedamo doktriną apie moterų bendrumą. Epikteto priekaištai jam remiasi dviem dalykais. Pirmiausia svetimaudamas vyras pažeidė „ištikimybės principą, kuriam visi mes esame gimę": tačiau šios „ištikimybės" Epiktetas nelokalizuoja vedybų institucijoje; maža to, jis netgi nemini santuokinio ryšio kaip vienos iš esminių ištikimybės formų; ištikimybę jis apibūdina kaip saitus, kurie sieja vyrą su jo aplinkiniais, draugais, miestu; ir jo akyse svetimavimą klaida padaro santykių tarp vyrų, kai kiekvienas kviečiamas ne tik gerbti kitus, bet ir atpažinti patį save, pažeidimas: „Jeigu, atmesdami šią ištikimybę, kuriai esame gimę, mes spendžiame spąstus kaimyno žmonai, ką gi mes darome? Tik griauname ir naikiname, argi ne tiesa? O ką? Ištikimą vyrą, vertinamą

* Mėgavimasis malonumais, III skyrius.

** Ten pat, II, 4, 2–3.

vyrą, religingą vyrą. Ar tai viskas? O geros kaimynystės ryšiai, argi jų nenutraukiame? O draugystė, o miestas, o jų argi negriauname?"* Svetimavimas kėsinasi į jį patį ir kitus vyrus kaip žmogiškąsias būtybes.

Tačiau, nepaisant šios tradicinės svetimavimo charakteristikos, greta jos randama tam tikrų santuokinio gyvenimo apmąstymų, pasižyminčių daug griežtesniais reikalavimais ta prasme, kad jie vis labiau reikalauja simetrijos tarp vyro ir moters principo ir tuo pateisina pagarbą, susijusią su dviejų sutuoktinių asmeniniu ryšiu. Kalbėdamas apie šias „sveikintinas tiesas", kurios atpažįstamos iš toli, tačiau dėl nepakankamo atsijojimo negali iš tikrųjų paveikti elgesio, Seneka pamini draugystės ir visiškai simetriškos santuokinės ištikimybės pareigas: „Tu žinai, kad draugystės įsipareigojimų turi būti religingai laikomasi, tačiau tu nieko nedarai. Tu žinai, kad negarbinga reikalauti iš savo žmonos skaistybės, kai pats gundai kitas; tu žinai, kad kaip jai uždrausta turėti meilužį, taip ir tau neleidžiama turėti meilužės"**.

Muzonijus išsamiau išdėsto šį simetriškos santuokinės ištikimybės principą***. Jį pagrindžia ilgas veikalo *Apie aphrodisia* fragmentas, kuriame įrodinėjama, kad vien tik vedybos gali nulemti natūraliai teisėtus lytinius santykius. Muzonijus susiduria su vadinamąja „tarnaitės problema". Vergė buvo laikoma šeimynai priklausančiu seksualiniu objektu. Tad galėjo atrodyti neįmanoma vedusiam vyrui uždrausti smagintis su ja; tačiau Muzonijus nori uždrausti netgi tai. Jis pažymi, jog tai neleistina net tada, jei ši vergė nėra ištekėjusi (tai leidžia manyti, kad vergų šeima namuose turėjo teisę į tam tikrą pagarbą). Norėdamas pagrįsti šį draudimą, Muzonijus iškelia simetrijos principą arba, veikiau, pakankamai sudėtingą žaidimą tarp teisių simetrijos ir pranašumo pareigų srityje. Viena vertus, kaip galima sutikti, kad vyras santykiautų su tarnaite, jeigu žmona neturi teisės santykiauti su tarnu? Teisė, kuri draudžiama vienai pusei, negali būti suteikiama kitai. Ir jeigu Muzonijui atrodo teisėta ir natūralu, kad vyras, valdydamas šeimą, turi daugiau teisių negu moteris, tai lytinių santykių ir malonumų sferoje jis reikalauja visiškos simetrijos. Tačiau, kita vertus, šita teisių simetrija papildoma būtinybe

* *Epiktetas.* Pokalbiai, II, 4, 2–3.
** *Seneka.* Laiškai Lucilijui, 94, 26.
*** *Muzonijus Rufas.* Reliquiae, XII, p. 66.

pabrėžti vyro pranašumą moralinio susivaldymo srityje. Jei iš tiesų vyrui būtų leidžiama daryti su tarnaite tai, ko iš moters reikalaujama nedaryti su tarnu, tai reikštų manyti, kad moteris gali geriau negu vyras valdyti save ir vadovauti savo troškimams; taigi toji, kuriai namuose turi būti vadovaujama, bus stipresnė už tą, kuris jai vadovauja. Kad vyras iš tiesų pirmautų, reikia, kad jis atsisakytų daryti tai, kas draudžiama moteriai. Šiame stojiškame santuokos mene, kuriam Muzonijus pasiūlė tokį griežtą modelį, reikalaujama tokios ištikimybės formos: ji vienodai įpareigoja vyrą ir moterį; ji nesitenkina vien tik uždrausdama tai, kas galėtų kėsintis į kitų vyrų teises; ji netgi nesitenkina apsaugodama moterį nuo pasikėsinimų, kurie galėtų sukompromituoti jos kaip namų šeimininkės ir motinos privilegijuotą statusą; ji santuokinį ryšį parodo kaip sistemą, kuri vienodai paskirsto reikalavimus mėgaujantis malonumais.

Be abejo, šitas integralinis seksualinės praktikos suvedybinimas, randamas Muzonijaus veikale, ir griežtas *aphrodisia*, skirtų tik santuokai, principas yra išskirtiniai: čia menas gyventi ir santuoka, atrodo, grindžiami dvigubo draudimo įstatymo formaliu principu. Tačiau galima pamatyti, kad ir autoriai, kurie nesiryžta formuluoti tokių nepalenkiamų principų, taip pat kalba apie ištikimybės reikalavimą, kuris lemia šiek tiek skirtingą elgesio būdą ir manieras. Šitie autoriai kalba ne apie aiškaus draudimo principą, bet apie rūpestį apsaugoti santuokinį ryšį ir viską, kas jame yra – individualų ryšį, prisirišimą, sutuoktinių meilę ir asmeninę pagarbą vienas kitam. Šita ištikimybė pateikiama ne tiek kaip įstatymas, o daugiau kaip ryšio su sutuoktine stilius, buvimo su ja ir elgesio su ja būdas. Vyras turi atsisakyti nesantuokinių ryšių siekdamas, kad jo santykiai su žmona būtų švelnūs; tai turi būti apsukraus ir švelnaus elgesio efektas; tačiau iš moters reikalaujama ir tam tikro subtilumo – ji turi susitaikyti su tuo, kad yra priversta nusileisti, ir būtų neatsargu šito nedaryti.

Gana vėlyvas lotyniškas tekstas, kuris ilgai buvo laikomas Tariamojo Aristotelio *Ekonomikos* vertimu, šalia tradicinės pažiūros į sutuoktinės išdidumą, iškelia ir nuomones apie atsargumą bei susitarimą. Be to, autorius nurodo vyrui, kaip reikia rūpintis žmona, kuri turi tapti jo laukiamų vaikų motina; vyrui jis nurodys neatimti iš moters, kurią jis

vedęs, jai priklausančios garbės*. Tačiau jis taip pat liepia, kad abu sutuoktiniai neleistų vienas kitam elgtis bjauriai ir negarbingai; vyrui jis rekomenduoja „prie savo žmonos artintis tik su garbingomis paskatomis, labai santūriai ir pagarbiai“ (*cum honestate, et cum multa modestia et timore*); jis linki, kad vyras „nebūtų nei nerūpestingas, nei griežtas“ (*nec neglegens nec severus*): „šie jausmai būdingi kurtizanės ir jos meilužio santykiams“; o savo žmonai geras vyras privalo rodyti dėmesį, bet taip pat ir santūrumą, į tai žmona atsakys droviai ir švelniai, „vienodai parodydama“ švelnumą ir baugštumą**. Teikdamas didelę reikšmę šiai ištikimybei, teksto autorius moteriai leidžia aiškiai suprasti, kad ji turi daugiau ar mažiau susitaikyti su savo vyro klaidomis; „pamiršti savo vyro nuodėmes, kurias jis galėjo padaryti jos atžvilgiu, apimtas sielos sumaišties“ (*si quid vir animae passione ad ipsam peccaverit*); „nekaltinti ir griežtai nesmerkti to, ką jis padarė, bet visa tai laikyti liga, nepatyrimu arba atsitiktiniais suklydimais“: tada išgijęs vyras bus pasiruošęs jai už tai parodyti dėkingumą***.

Abipusės ištikimybės principą pateikia ir *Vedybinės taisyklės*. Tačiau jos to principo neformuluoja kaip griežto ir visiškai simetriško reikalavimo; jeigu tekstas numato, net to neprimindamas, kad žmona turi būti ištikima savo vyrui, jis leidžia suprasti, kad vyrui malonumų ieškojimas kitur yra galbūt dažna, bet taip pat gana nereikšminga klaida. Tačiau visi klausimai visada turi būti sprendžiami santuokoje, atsižvelgiant į tai, kokie yra emociniai sutuoktinių santykiai, o ne į teises ir prerogatyvas. Plutarchas prašo vyro neturėti lytinių santykių su kitomis moterimis: ne tik dėl to, kad taip būtų pasikėsinta į teisėtos žmonos rangą, bet ir todėl, kad tai įskaudintų žmoną ir sukeltų jai kančią. Jis primena tai, kas atsitinka katinams – kvepalai verčia juos šėlti; taip ir moterys pašėlsta, jei vyras turi santykius su kita moterimi; taigi yra neteisinga (*adikon*) jas versti patirti tokį smarkų liūdesį dėl „menko“ malonumo; ir žmonos atžvilgiu jis pataria sekti bitininko pavyzdžiu – jis nesiartina prie bičių, jei prieš tai santykiavo su moterimi****. O

* *Tariamasis Aristotelis.* Ekonomika, III, 2.

** Ten pat, III, 3.

*** Ten pat, III, 1.

**** *Plutarchas.* Vedybinės taisyklės, 44, 144 c-d.

žmonoms, priešingai, Plutarchas pataria būti šiek tiek pakančioms; būtų geriau, kad jos ne tik užmerktų akis – panašiai kaip Persijos karalių žmonos, kurios dalyvauja puotose su vyrais, tačiau grįžta namo, kai, pradedant išgertuves, sukviečiami muzikantai ir kurtizanės; jos turėtų sau pasakyti, kad jei jų vyras ieškos malonumų su hetera ar tarnaite – tai jis darys tik iš pagarbos jai, nes su žmona nenorės dalytis paleistuvyste, nesivaržymu ir nesaikingumu*. Taip vedybos, kaip švelnumo ryšys ir pagarba paremti santykiai, daugiau negu statutinė forma, kviečia atlikti visą seksualinę veiklą jų viduje ir pasmerkia kiekvieną veiklą už jų ribų. Jeigu santuokoje iš dviejų partnerių norima reikalauti simetriškos ištikimybės, tai jos taip pat yra ir susitarimo vieta, kur reikės suderinti vyro prisirišimą prie žmonos ir žmonos atsargumą: vyro patiriami malonumai kitur daugiau nebus jam pripažįstamo teisėto pranašumo veiksnys, o tam tikro silpnumo požymis, kurį vyras turi apriboti tuo labiau, kuo geriau žmona jį pakenčia, darydama nuolaidas, ir galbūt taip išsaugo garbę ir įrodo savo jausmus.

3. Santuokiniai malonumai

Vedybų kaip išimtinio ryšio, leidžiančio mėgautis *aphrodisia,* apibrėžimas iškelia (ar galėtų iškelti) daug klausimų, susijusių su malonumų aktų integracija, vaidmeniu, forma ir tikslais emocinių ar statutinių santykių tarp vyro ir moters žaidime.

Iš tiesų reikia pripažinti, kad net tokiose apmąstymų formose, kur santuoka užima svarbią vietą, malonumų ekonomija santuokiniame ryšyje nagrinėjama labai santūriai. Toje kai kurių skelbiamoje griežtoje moralėje vedybos reikalauja malonumų monopolijos; tačiau beveik nieko nesakoma apie tai, kokie malonumai ten bus priimtini, o kokie ne.

Vis dėlto dažnai iškeliami du principai. Viena vertus, teigiama, kad santuokinis ryšys neturi būti svetimas Erotui – meilei, kurią kai kurie filosofai norėjo palikti berniukams; tačiau jis taip pat jokiu būdu neturi

---

* *Plutarchas.* Vedybinės taisyklės, 50, 140 b.

ignoruoti ar išbraukti Afroditės. Musonijus savo tekste, kuriame kalba, kad vedybos filosofui ne tik nėra kliūtis, bet netgi reikalavimas, išaukština šeimos didybę ir svarbą; ir jis primena tris didžias santuoką globojančias dievybes: tai Hera, į kurią „kreipiamės kaip į santuokos valdovę"; Afroditė, nes vyro meilės santykiai su žmona buvo pavadinti „*Aphrodision ergon*"; ir Erotas (kam gi jis gali būti geriau taikomas negu „teisėtai vyro ir moters sąjungai"?). Bendra šių trijų galybių funkcija – „sujungti abu sutuoktinius vaikams gimdyti"*. Panašiai ir Plutarchas patvirtins Afroditės ir Eroto svarbą tam, kas sudaro santuokinį ryšį**.

Kaip susietas su meilės aistros ir fizinio geismo buvimu santuokoje, pateikiamas ir kitas principas, priešingas pirmajam, tačiau taip pat labai bendras: reikia žinoti, kad su žmona negalima elgtis kaip su meiluže ir santuokoje reikia elgtis veikiau kaip vyrui, o ne kaip meilužiui***. Paaiškėja, kad senas vedybinio padorumo principas įgauna daugiau reikšmės, nes vedybos siekia tapti vienintele įstatymo leidžiama seksualinių malonumų vieta. Reikia, kad Afroditė ir Erotas būtų matomi santuokoje ir niekur kitur; tačiau, kita vertus, reikėtų, kad vedybiniai santykiai skirtųsi nuo meilužių santykių. Šis principas matomas daugeliu formų. Arba kaip patarimas apie atsargumą, be abejo, labai tradicinis: skatinant žmoną pernelyg intensyviems seksualiniams malonumams, rizikuojama jai perteikti pamokas, kurias ji panaudos blogam tikslui, ir vėliau bus gailimasi, kad ji buvo to išmokyta****. Arba abiem sutuoktiniams pateikiamų patarimų forma: reikia, kad jie rastų kelio vidurį tarp pernelyg didelio griežtumo ir elgesio, labai artimo paleistuvystei, ir kad vyras nuolat prisimintų, jog „su ta pačia moterimi negalima turėti santykių kaip su žmona ir kaip su meiluže" (*hōs gametē kai hōs hetaira*)*****. Arba taip pat bendros tezės forma: pernelyg karštai elgtis su žmona reiškia laikyti ją paleistuve******. Tema yra svarbi, nes

* *Muzonijus Rufas.* Reliquiae, Hense, XIV.

** *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 759 e-f.

*** *Seneka.* Fragmentai (leid. Haase), 85.

**** *Plutarchas.* Vedybinės taisyklės, 47, 144 f–145 a; taip pat 17, 140 c.

***** *Plutarchas.* Vedybinės taisyklės, 29, 142 a-c.

****** *Seneka.* Fragmentai, 85.

bus randama krikščioniškojoje tradicijoje, kurioje ji pasirodys labai anksti (Klemensas Aleksandrietis ją iškelia *Stromates**) ir išliks labai ilgai (Pranciškus Salezas kalba apie ją *Įvade į dievobaimingą gyvenimą***); norint suprasti prasmę, kurią jai suteikia stoikai, reikia, be abejo, prisiminti, jog, jų nuomone, natūralus ir racionalus santuokos principas jai lemia susieti du gyvenimus, sukurti palikuonis, būti naudingai miestui ir prisidėti prie visos žmonijos klestėjimo; santuokoje pirmiausia ieškoti malonumų reikštų pažeisti įstatymą, sugriauti daiktų tvarką ir pažeisti principą, kuris turi į porą sujungti vyrą ir moterį.

Kalbant konkrečiau, kyla problema, kokį statusą ir kokias formas santuokoje turi įgauti malonumų praktika ir kokiais principais galės remtis jų vidinio ribojimo taisyklės. Nuo tada, kai santuoka reikalauja tokių vedybinių saitų, kurie vienu metu turi būti ir aukštai vertinamas asmeninis ryšys, ir išskirtinė malonumų, iki to laiko gana laisvai leidžiamų vyrui už jo vedybų ribų, santykių vieta; kaip ši santuokinė struktūra dabar atliks savo vaidmenį ir įgyvendins reguliavimo principą? Kokio griežtumo reikės šioje santuokoje, jei ji turi būti stipriausi individualūs saitai bei vienintelė teisėtų malonumų vieta? Pateikiamos formuluotės dažniausiai labai miglotos, panašiai kaip randamos lotyniškame tekste, laikomame Aristoteliui priskirtos *Ekonomikos* III knyga; ten autorius liepia vyrui žmonos siekti „garbingais būdais“ (*cum honestate*), „labai santūriai ir pagarbiai“ (*cum multa modestia et timore*); jis jam nurodo su ja kalbėti „gerai išsilavinusio vyro, kuris sau leidžia tik teisėtus ir garbingus veiksmus, kalba“; Aristotelis jam pataria su žmona elgtis „santūriai ir švelniai“ (*verecundia et pudore*)***.

Kalbant tiksliau, vidinį santuokinį griežtumą pateisins du dideli natūralūs ir racionalūs santuokai pripažįstami tikslai. Pirmiausia, be abejo, dauginimasis. Seneka pabrėžia, – taip pat buvo gydytojų, kurie tai primindavo, – kad nereikia malonumo laikyti akto, kurį gamta skyrė gyvybei užmegzti, tikslu; ir jeigu žmonėms buvo suteiktas meilės troškimas, tai ne dėl to, kad jie paragautų gašlumo, o kad dagintų

---

* *Klemensas Aleksandrietis.* Stromates, II, 143, 1.

** *Pranciškus Salezas.* Įvadas į dievobaimingą gyvenimą, III, 39.

*** *Tariamasis Aristotelis.* Ekonomika, III, 3.

savo rūšį (*non voluptatis causa, sed propagandi generis*)*. Iš šio bendrojo principo Muzonijus darė išvadą, kad teisėti lytiniai santykiai galimi tik tada, kai jų tikslas – dauginimasis; o tie, kurių tikslas malonumas, yra „neteisingi ir prieštarauja įstatymui, netgi jei šie santykiai santuokiniai“**. Atrodo, jog ši taisyklė, kurią teigia ir pitagoriečiai, padėjo pateisinti tam tikrą skaičių tradicinių draudimų: draudimą, kuris susijęs su lytiniais santykiais menstruacijų metu (kurie, anot gydytojų, gali nusinešti sėklą), ir tą, kuris draudžia lytinius santykius nėštumo metu (ne tik dėl to, kad jie bus nevaisingi, bet ypač dėl to, kad jie gali sukelti grėsmę embrionui). Tačiau neatrodo, kad, be šių bendrų rekomendacijų, nepaisant identiško principo, būtų buvę tokių draudimų, kurie bus randami krikščionių ganytojiškuosiuose nuostatuose dėl lytinių santykių teisėtumo esant nevaisingumui arba po menopauzės ir dėl intencijų, kurias prieš lytinį aktą ar jo metu gali turėti vienas ar kitas partneris. Atrodo, jog malonumo kaip tikslo panaikinimą griežčiausi moralistai laikė reikalavimu; tačiau šis reikalavimas veikiau buvo principinė pozicija, o ne schema, leidžianti sureguliuoti elgesį ir tiksliai kodifikuoti leidžiamas ar draudžiamas akto formas.

Antras didelis santuokos tikslas – sukurti bendrą ir kartu gyvenamą gyvenimą – sudaro antrą principą, kuris reikalauja vedybinių santykių griežtumo. Kaip ir dauginimosi tikslas, šis principas nenubrėžia aiškios skiriamosios linijos tarp to, kas leidžiama, ir to, kas draudžiama. Tačiau kai kurie autoriai – pirmiausia Plutarchas – jam suteikia subtilesnį ir sudėtingesnį vaidmenį kalbėdami apie malonumų ryšius santuokoje. Viena vertus, pareiga padaryti žmoną partnere, kuriai atveriama siela, reikalauja, kad ji būtų gerbiama ne tik dėl savo rango ir statuso, bet dėl savo asmeninių savybių; taigi čia *aphrodisia* režimas turi atrasti vidinio apribojimo principą. Tačiau, kita vertus, jeigu vedybinio gyvenimo tikslas yra tobulos bendruomenės sukūrimas – tikras „gyvenimų susiliejimas“, – taip pat aišku, kad jei lytiniai santykiai ir malonumai patiriami ir išgyvenami kartu, jie yra sutuoktinius suartinantis veiksnys.

* *Seneka*. Paguoda Helvijai, 13, 4.

** *Muzonijus Rufas*. Reliquiae, XII, p. 64.

Tvirto ryšio suformavimas ir jo stiprinimas mėgaujantis *aphrodisia* yra net tik garantija, bet ir jiems palankus elementas. Iš čia kyla seksualinių malonumų išaukštinimas (numatant, kad jie integruojasi į santuokinį ryšį ir gerai į jį įauga), papildytas rekomendacijomis apie griežtumą juos praktikuojant, o tai jiems iš tiesų leidžia atlikti pozityvų vaidmenį vedybinėje sąjungoje.

Šis spirale besivystantis būtino griežtumo ir tinkamo intensyvumo procesas aiškiai atskleidžiamas *Vedybinėse taisyklėse*. Jis netgi sudaro jų pagrindines gijas. Tekstas perima kai kuriuos senus žinomus principus apie drovą ir paslaptį, kuri turi gaubti ne tik kuriamąjį aktą, bet ir paprastus malonumo veiksmus: bučinius ir glamones*; pakeisdamas žinomus Herodoto žodžius, kad žmonos drova neturėtų dingti su jos nusimetama suknele**, o tamsa negali paslėpti palaidumo; cituodamas moterį, kuri norėjo pasprukti nuo Filipo, sakydama, kad kiekviena moteris verta, jog bent kartą būtų uždegta lempa, Plutarchas pažymi, kad kaip tik žmona nėra tokia kaip kitos; pasislėpusi naktyje taip, kad nebūtų galima matyti jos kūno, ji turi suspindėti savo dorybe (*to sōphron autēs*). O joje dorybinga tai, kas ją sieja tik su jos vyru ir skirta tik jam: „jos pastovumas ir švelnumas"***.

Kalbėdamas apie priimančiojo santūrumo principą, drovą, kuri pažymi vienintelį prisirišimą, Plutarchas pateikia kelis patarimus, kurie visiškai taip pat atmeta pernelyg niūrų griežtumą, kaip ir visišką tiek vyro, tiek moters prieinamumą. Be abejo, gera žmona, kaip jaunoji spartietė, kurios pavyzdį jis nurodo, neturi pati žengti pirmojo žingsnio****; tačiau ji jokiu būdu negali pasirodyti nepritarianti vyro žingsniams; pirmasis dalykas būtų begėdiškas ir atsiduotų kurtizane, tačiau antrasis atskleistų nedraugišką aroganciją*****. Čia ryškėja dar labai neaiškūs taisyklių, nustatančių gerbtinas iniciatyvas ir apsikeičiamus ženklus, kurie bus tokie svarbūs krikščionių ganytojiškuosiuose nuostatuose, apmatai.

* *Plutarchas*. Vedybinės taisyklės, 13, 139 e.

** Ten pat, 10, 139 c.

*** Ten pat, 46, 144 e-f.

**** Taip pat Plutarcho veikalas *Apie moterų dorybes*, 242 b.

***** *Plutarchas*. Vedybinės taisyklės, 18, 140 c.

Plutarchas skiria daug dėmesio pavojams, kurie galėtų nuo pirmųjų šeimos lytinių santykių grėsti tolesniam geram sutarimui ir tada susiformuojančio ryšio tvirtumui. Jis kalba apie blogą patirtį, kurią gali parodyti jaunoji sutuoktinė; jis pataria čia nesustoti, nes santuokos gerosios pusės gali pasirodyti vėliau: nereikia elgtis kaip tie, kurie įgelti bitės atsisako kopti medų*. Tačiau jis taip pat bijo, kad pernelyg stiprus fizinis malonumas, patirtas santuokos pradžioje, nenulemtų to, kad prisirišimas praeitų dingus šiam malonumui; geriau reikėtų, kad meilė už savo gyvybę būtų dėkinga sutuoktinių charakteriui ir jų sielų nusiteikimui**. Taip pat per visą vedybinį gyvenimą nereikia bijoti to, kuo seksualiniai santykiai gali būti naudingi santuokinei sutuoktinių draugystei. *Vedybinės taisyklės* pateikia tikslius pavyzdžius šios emocinio suaktyvinimo funkcijos, į kurią aiškiai nukreipia *Dialogo apie meilę* pašnekovai***. Be viso kito, reikia vengti ginčų miegamajame: „Nesutarimus ir kaltinimus, kuriuos sukelia lova, nėra lengva numalšinti kitoje vietoje"****; arba dar, kai laikomasi įpročio miegoti vienoje lovoje, nereikia išeiti į atskirus kambarius, nes tada susiginčijama; atvirkščiai, tada ateina laikas kreiptis į Afroditę, „kuri yra geriausia tokių skausmų malšintoja"*****.

Ši tema užima palyginti svarbią vietą paties Plutarcho veikaluose. Su ja bus susiduriama *Dialoge apie meilę*, kur ji atskleis esminį skirtumą tarp meilės moterims, kur malonumui priskiriamas pozityvus vaidmuo dvasiniame ryšyje, ir meilės berniukams, kur fizinis malonumas (kuris, manoma, nėra abipusis) negali būti laikomas palankiu šių santykių veiksniu. Ši tema taip pat keliama *Septynių išminčių puotoje*, kur nagrinėjami seksualinių geidulių kartu su dviem kitais fiziniais malonumais, su kuriais jie siejami, – girtavimu ir muzika, klausimai. Pašnekovas Mnesifilas pažymi, kad kiekviename mene ar praktikoje kūryba nėra manipuliavimas įrankiais ar medžiagomis, o tai, ką norima padaryti: architekto *ergon* slypi ne jo maišomame kalkių skiedinyje, o

---

* *Plutarchas.* Vedybinės taisyklės, 2, 138 d-e.

** Ten pat, 2, 138 f.

*** Plg. infra, VI skyrius.

**** *Plutarchas.* Vedybinės taisyklės, 39, 143 e.

***** Ten pat, 38, 143 d.

jo statomoje šventykloje; mūzos, grodamos lyra ar fleita, turi tik vieną užduotį – „moralinį ugdymą ir aistrų nuraminimą“*. Kaip Dioniso uždavinys nėra gerti svaiginantį vyną, taip ir Afroditės uždavinys (*ergon Aphroditēs*) nėra paprastas ryšys ir kūnų susijungimas (*sunousia, meixis*): jos uždavinys – abipusiai draugystės jausmai (*philophrosunē*), poreikis (*pothos*), santykiai (*homilia*) ir reikalai (*sunētheia*). Vedybiniame gyvenime lytiniai santykiai turi tarnauti kaip instrumentas simetriškiems ir galintiems keisti kryptį emociniams santykiams formuoti ir plėtoti: „Afroditė, sako Plutarchas, yra menininkas, kuriantis santarvę ir draugystę (*homophrosunēs kai philias dēmiourgos*) tarp vyrų ir moterų, nes per jų kūnus ir pasitelkdama sukeliamo malonumo poveikį ji tuo pačiu metu sujungia ir sustiprina sielas“**.

Šie patarimai gali pasirodyti gana nesklandūs. Tačiau vis dėlto jie yra pirmieji ilgos istorijos ženklai: istorijos, kuri reiškia moralinių santykių tarp sutuoktinių kodifikavimą dvejopu aspektu – kaip bendras santūrumo rekomendacijas ir kaip sudėtines emocinio bendravimo per seksualinius malonumus pamokas.

***

„Monopolistinis“ principas sako: jokių lytinių santykių už santuokos ribų. Reikalaujama dehedonizuotis, – kad lytiniai sutuoktinių santykiai nepaklustų malonumų ekonomijai. Minimas tikslas daugintis, – kad jų tikslas būtų vaikų gimimas. Tai yra trys esminiai bruožai, pažymintys santuokos egzistencinę etiką, kurią kai kurie moralistai išplėtojo imperijos epochos pradžioje ir kurios išplėtojimas labai daug pasisėmė iš vėlyvojo stoicizmo. Tačiau vis dėlto tai nėra jam būdingi bruožai: buvo galima atrasti reikalavimų, panašių į tuos, kurių laikytis Platonas reikalavo valstybės piliečių; vėliau juos bus galima sutikti kaip tai, ko Bažnyčia galėjo reikalauti iš geros krikščioniškos šeimos. Šie trys

* *Plutarchas.* Septynių išminčių puota, 156 c.

** Ten pat, 156 d. Veikale *Plutarchas ir stoicizmas* (p. 109) Babut pažymi, kad Antipatras, Muzonijus ir Hieroklis „labiau domėjosi vedybomis negu meile; atrodo, jog pagrindinis jų tikslas – įrodyti, kad santuoka netrukdo filosofiškajam gyvenimui; galiausiai jų veikaluose nėra nė pėdsako vienos iš svarbių *Amatorius* idėjų, sakančios, jog moteris kaip ir vyras gali įkvėpti meilės aistrą“.

principai daug labiau negu stojiškojo griežtumo atkūrimas, daug labiau negu šios epochos moralei būdingas projektas per amžius nenustojo pabrėžti seksualinio griežtumo vaidmens, kurį buvo norima skirti santuokai.

Tačiau šių trijų principų pastovumas neturėtų kelti minties apie jų gryną ir paprastą identiškumą. Tam tikra daugiau ar mažiau stoicistinė imperijos epochos moralė nepasitenkino vairuodama „monopolistinės" santuokos kodeksą, skirtą dauginimuisi ir nepasitikintį malonumais, iš platoniškosios utopijos į krikščionybę. Ji suteikė jam keletą ypatingų bruožų, kurie kyla iš tada priimtų savęs [pažinimo] kultūros formų.

Pirmiausia reikia pažymėti, kad Platono reikalavimo visus seksualinius malonumus įsprausti į santuokinę struktūrą vienas iš pagrindinių pateisinimų buvo tai, kad būtina miestui duoti vaikų, kurių reikia jam išlikti ir išlaikyti savo jėgą. Krikščionybėje, priešingai, lytinių santykių saitai su vedybomis bus pateisinami, nes patys šie santykiai turi nuodėmės, nuopuolio ir blogio žymę, ir tik vedybos gali juos padaryti teisėtus, nors vis dėlto reikėtų paklausti, ar vedybos juos visiškai išteisina. O Muzonijui, Senekai, Plutarchui ar Hierokliui, net jeigu nauda ir atlieka savo vaidmenį, net jeigu nepasitikėjimas malonumais yra labai didelis, vis dėlto santykis tarp santuokos ir *aphrodisia* užsimezga, į pirmą vietą iškeldamas ne socialinius ir politinius santuokos tikslus ir postuluodamas ne prigimtinį ir vidinį malonumų blogį, o juos susiedamas per priklausomybę nuo gamtos, proto ir esmės. Atsižvelgdami į doktrininius variantus ir pozicijų skirtumus, sakykime, kad seksualinė monopolija, kurios bandoma reikalauti iš vedybų šia etikos forma, sukasi ne tiek apie „išorinę" santuokos naudą ar „vidinį" malonumo negatyvumą, kiek apie bandymą sutapatinti tam tikrus santykius: dviejų seksualinių partnerių susijungimą, dualistinį sutuoktinių ryšį, socialinį šeimos vaidmenį – ir tai stengiamasi padaryti per kuo tobulesnį ryšio su savimi adekvatumą.

Čia paliečiamas antras svarbus skirtumas. Reikalavimas išlaikyti mėgavimąsi malonumais santuokos ribose vienodai buvo keliamas Platono sargybiniui, Isokrato šeimininkui arba Aristotelio piliečiui kaip būdas valdyti save patį, nes susivaldymo reikalavo jo statusas arba valdžia, kurią jis turėjo rodyti mieste. Krikščionių ganytojiškuosiuose nuostatuose

tobulos santuokinės ištikimybės principas bus besąlygiška pareiga tam, kuris rūpinasi savo išganymu. Šioje stoicizmo įkvėptoje moralėje seksualiniais malonumais mėgautis santuokoje ir sutinkamai su jos tikslais reikia norint patenkinti ryšiui su savimi būdingus reikalavimus, nesužeisti savo paties prigimties ir esmės, didžiuotis savo paties išmintingumu. Be abejo, šis principas, kuriuo netgi vyrams siekiama uždrausti lytinius santykius už santuokos ribų ir juos leisti tik dėl kai kurių apibrėžtų tikslų, bus vienas iš atramos taškų vėlesnei vedybinių santykių ir seksualinės praktikos „juridizacijai“; vyro seksualinė veikla, kaip ir moters, rizikuos susidurti su įstatymu; ir preciziškas kodeksas pasakys, ką galima ar draudžiama daryti, norėti ar netgi galvoti net gyvenant santuokoje. Tačiau ši juridizacija, kuri vėliau bus tokia jautri, yra susijusi su ganytojiškaisiais nuostatais ir jų struktūra. Netgi pačiuose detaliausiuose tekstuose apie poros gyvenimą, pavyzdžiui, Plutarcho, nėra siūloma reglamentuoti tai, kas leidžiama ir draudžiama; tai tik gyvenimo būdas, santykių stilius; santuokinė moralė ir vedybinio elgesio patarimai yra visiems galiojantys principai ir kartu taisyklės tiems, kurie nori savo egzistencijai suteikti garbingą ir gražią formą. Tai egzistencijos estetikos, kurią, šiaip ar taip, praktikuoja tik kai kurie, universalumas nekuriant įstatymo.

Seksualinės veiklos suvedybinimo, kuriuo siekiama jos teisėtumą lokalizuoti tik vedybose, padarinys, žinoma, yra akivaizdus jos apribojimas (kalbant bent jau apie vyrą, nes ištekėjusios moters seksualinė veikla jau seniai buvo ribojama). Ir dar – reikalavimas atsieti šių malonumų praktikavimą nuo hedonistinio tikslo sieks pačios veiklos vidinio nuvertinimo. Tačiau taip pat reikia gerai suprasti, kad šiuos apribojimus ir šią diskvalifikaciją lydi kitas procesas: santuokinių lytinių santykių vertės ir reikšmės didėjimas. Viena vertus, lytiniai santykiai tarp sutuoktinių daugiau nėra tik teisių padarinys ir apraiška; reikia, kad jie surastų vietą jausmų, prisirišimo ir abipusiškumo santykiuose. Kita vertus, jei malonumas kaip tikslas ir nepripažįstamas, vis dėlto, remiantis bent jau kai kuriomis subtiliausiomis šios etikos formuluotėmis, jis turi būti naudojamas kaip elementas (instrumentas ir garantija vienu metu) sutuoktinių emociniame žaidime.

Ir dėl šio *aphrodisia* reikšmės didėjimo vedybiniuose santykiuose, dėl vaidmens, kuris jiems suteikiamas sutuoktinių bendravime, vis daugiau abejonių ima kelti privilegijos, kurios galėjo būti pripažįstamos meilei berniukams.

VI SKYRIUS

BERNIUKAI

Plutarchas
Tariamasis Lukianas
Naujoji erotika

Palyginti su įmantriomis klasikinės epochos formuluotėmis, meilės berniukams apmąstymai pirmaisiais mūsų eros amžiais neteko jei ne savo aktualumo, tai bent jau intensyvumo, rimtumo ir gyvumo. Kai apie tai mąstoma, nueinama lengviausiu pakartojimo keliu: žongliruodami senomis temomis – dažniausiai platonizmo – šie apmąstymai, nors ir menkai, atgaivina klasikinę kultūrą. Netgi kai filosofija siekia atkurti kadaise buvusį Sokrato asmens prestižą, meilė berniukams, jos keliamos problemos nebeskatina aktyvių ir gyvų apmąstymų: keturi Maksimo Tyriečio pokalbiai apie sokratiškąją meilę negalėtų būti laikomi priešingu argumentu.

Tuo nenorima pasakyti, kad ši praktika būtų išnykusi ar tapusi diskvalifikavimo objektu. Visi tekstai puikiai parodo, kad tuo metu ji dar buvo paplitusi ir laikoma natūraliu dalyku. Atrodo, jog pasikeitė ne polinkis į berniukus, ne vertinimai tų, kurie turi šitą polinkį, bet būdas, kuriuo apie jį kalbama. Paseno ne pats dalykas, o problema; sumažėjo jo keliamas susidomėjimas; išnyko svarba, kuri jam teikiama filosofiniuose ir moraliniuose debatuose. Šis „problemos išnykimas", be abejo, turi savų motyvų. Vieni susiję su romėnų kultūros įtaka; tai nereiškia, kad romėnai tokiems malonumams buvo mažiau jautrūs negu graikai. Tačiau keblus berniukų, kaip malonumo objektų, klausimas jų institucijose buvo keliamas ne taip aštriai kaip graikų miestuose. Viena vertus, kilmingos prigimties vaikus gerai „saugojo" šeimos teisės ir viešieji įstatymai; šeimos tėvai tikėjosi, kad bus gerbiama valdžia, kurią jie turėjo savo sūnums; o garsusis *Scantinia* įstatymas – ir

Boswellis tai puikiai parodė* – nedraudė homoseksualumo, tačiau gynė laisvą paauglį nuo jo teisių pažeidimo ir prievartos. Kita vertus, ir, be abejo, kaip to padarinys, berniukų meilė daugiausia buvo praktikuojama su jaunais vergais, dėl kurių statuso nereikėjo jaudintis: „Romoje laisvos prigimties efebas buvo pakeistas vergu“, – sako P. Veyne'as**. Roma, netgi helenizuota, netgi persisunkusi filosofijos, Roma, kurios poetai taip mėgo apdainuoti paauglius, beveik neatsiliepė į didžiąją graikų spekuliaciją berniukų meile.

Maža to, pedagoginė praktika įgavo tokias formas ir taip institucionalizavosi, kad daug sunkiau tapo ryšį su paaugliais grįsti lavinimo efektyvumu. Kvintilianas, kalbėdamas apie laiką, kada berniukas turi būti patikėtas retorikos mokytojui, primygtinai siūlo įsitikinti, kokie yra pastarojo „polinkiai“: „Iš tiesų, kai vaikai patenka į mokytojų rankas, jie būna jau beveik susiformavę, o ir tapę jaunuoliais jie dar su jais pasilieka, todėl reikia stebėti, kad šį dar švelnų jauną amžių mokytojo skaistumas apsaugotų nuo visokio įžeidimo, o jam peržengus deramo elgesio ribas turėtų būti atimtas leidimas mokyti“; taigi reikia, kad „mokytojas savo mokiniams puoselėtų tėviškus jausmus ir laikytų save atstovu tų, kurie jam patiki savo vaikus“***. Apibendrinant galima pasakyti, kad tam tikras asmeninių *philia* ryšių svarbos sumažinimas, taip pat santuokos ir emocinių sutuoktinių santykių iškėlimas daug prisidėjo, kad meilės ryšys tarp vyrų nustotų būti laikomas intensyvių teorinių ir moralinių diskusijų pagrindu.

Tačiau yra trys svarbūs tekstai: Plutarcho dialogas apie meilę; vėlesnis dialogas apie meilę, priskirtas Lukianui, ir keturi Maksimo Tyriečio pašnekesiai apie sokratiškąją meilę. Šį paskutinį tekstą galima palikti nuošalyje: ne dėl jo retorinio ir dirbtinio pobūdžio – tokios buvo ir Tariamojo Lukiano *Meilės*, o senųjų tekstų atnaujinimas yra epochos akademinių pratimų bruožas. Tačiau visas Maksimo Tyriečio tekstas – ir tai rodo jo tradiciškumą – skirtas dviem vyrų meilės rūšims atskirti ir palyginti: tos, kuri graži ir teisinga, ir tos, kuri tokia nėra****.

---

* *J. Boswell.* Christianity, Social Tolerance and Homoseksuality, p. 61 ir toliau.

** *P. Veyne.* Meilė Romoje, Istorija, 1981 m. sausio mėn., p. 77.

*** *Kvintilianas.* Apie oratoriaus ugdymą, II, 2.

**** *Maksimas Tyrietis.* Pašnekesiai, 24, 1; 25, 1.

Šitą atskyrimą remdamasis platoniškomis tradicijomis Maksimas Tyrietis sutapatina su opozicija tarp tikrosios meilės ir tos, kuri tik į ją panaši. Pradėdamas nuo to, jis išplėtoja sistemišką ir tradicinį dviejų meilės rūšių palyginimą. Tai jis daro remdamasis jų savybėmis: viena apima dorybę, draugystę, drovą, nuoširdumą, pastovumą, kita – nesaikingumą, neapykantą, begėdiškumą, neištikimybę. Jis remiasi taip pat tuo, kas jas apibūdina: viena yra helenistinė ir vyriška, kita – sumoteriškėjusi ir barbariška. Galiausiai jis remiasi elgesiu, kuriuo jos pasireiškia: vienu atveju rūpinamasi mylimuoju, jis lydimas į gimnasiją, medžioklę, kovą, paskui jį einama į mirtį, o jo kompanijos ieškoma ne naktį ir ne vienatvėje; kitu atveju, atvirkščiai, vengiama saulės, ieškoma tamsos ir nuošalumo, stengiamasi nebūti matomam kartu su mylimuoju*.

Plutarcho ir Tariamojo Lukiano dialogai apie meilę yra visiškai kitokie. Jų erotika taip pat yra binarinė ir lyginamoji: ir čia kalbama apie dviejų meilės formų išskyrimą ir jų vertinimą. Tačiau šis palyginimas daromas ne Eroto, valdomo vyriškos meilės ar vien tik ją įkūnijančio, viduje, norint atskleisti dvi moraliai nelygiavertes jos formas, o remiasi dviem natūraliai atskirtų ryšių formomis: santykių su berniukais ir santykių su moterimis (dar tiksliau, santykiais, kurie turimi su teisėta žmona santuokoje); ir kaip tik kalbant apie šias dvi formas, pateikiamas kaip atskiros, bus keliami klausimai apie vertę, grožį ir moralinį pranašumą ir daromos skirtingos išvados, kurios ryškiai modifikuos erotikos klausimą: kad meilė moterims ir vedybos turi visišką teisę būti laikomos Eroto sritimi ir šios srities problemomis; kad ji remiasi natūralia opozicija tarp meilės savajai lyčiai ir meilės kitai lyčiai; ir kad galiausiai etinis meilės vertinimas daugiau negali būti atliekamas remiantis fizinio malonumo elizija.

Iškyla paradoksas: su tuo pačiu malonumo klausimu senovės Graikijoje susijusios mintys apie pederastiją; su tuo pačiu klausimu bus susijusi ir jų regresija. Santuoka kaip individualus ryšys, galintis integruoti malonumo santykius ir jiems suteikti pozityvią vertę, sudarys aktyviausią moralinio gyvenimo stilistikos apibūdinimo centrą. Vis dėlto

* *Maksimas Tyrietis.* Pašnekesiai, 25, 2–4.

meilė berniukams nebus pasmerkta. Ji dar turės pakankamai būdų pasireikšti poezijoje ir mene. Tačiau ji patirs tarsi filosofinių „investicijų nutrūkimą“. Užuot laikius ją viena iš aukščiausių galimų meilės formų, kaip radikalus trūkumas jai bus prikišamas nesugebėjimas skirti vietos malonumų santykiams. Keblumas apmąstyti santykius tarp šios meilės formos ir mėgavimosi *aphrodisia* ilgai buvo jos filosofinio vertinimo motyvas; dabar atsiranda pagrindas ją laikyti įpročiu, privilegija, kuri gali turėti savas tradicijas, tačiau kuri negali apibrėžti gyvenimo stiliaus, elgesio estetikos ir visų ryšio su savimi, su kitais ir su tiesa būdų.

Plutarcho ir Tariamojo Lukiano dialogai vienu metu patvirtina vis dar pripažįstamą meilės berniukams teisėtumą ir didėjantį jos, kaip temos, gyvuojančios egzistencijos stilistikoje, nuosmukį.

1. Plutarchas

Plutarcho *Dialogas apie meilę* prasideda ir baigiasi vedybomis. Kitą dieną po savo vestuvių Plutarchas su žmona atvyko į šventąsias Tespijas: jie nori paaukoti dievui ir jo paprašyti palaiminti šią sąjungą, kurią nesantaika tarp jų šeimų paženklino bjauriu įspaudu. Jie įgriūna į savo svečių būrį per patį nedidelį sujudimą: ar jaunasis Bakchonas, geidžiamas efebas, turi vesti jį persekiojančią moterį, ar ne? Debatai, peripetijos, pagrobimas. Dialogas baigiasi, kai visi ruošiasi lydėti naujuosius sutuoktinius ir aukoti gero linkinčiam dievui. Dialogas nuo vienų vedybų pereina prie kitų*.

Jis taip pat rutuliuojasi po Eroto ženklu *Erotidia* – švenčių, kurios kas ketverius metus buvo švenčiamos Tespijose „meilės ir mūzų“ garbei, – metu. Kaip tik šio dievo Plutarchas norėjo prašyti globoti savo vedybas; kaip tik į šį dievą bus kreipiamasi dėl ginčytinų Bakchono vedybų su Ismenodora: atrodo, jog jis „patvirtina ir savo gerais linkėjimais

* H. Martinas (*Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, leid. H. D. Betz) pažymi, jog dialoge nėra aiškiai atskleidžiami skirtumai tarp heteroseksualios meilės ir vedybų. Lygindamas *Dialogą apie meilę* ir *Vedybines taisykles*, L. Goessleris ypač didelį dėmesį teikia Plutarcho minėtam ryšiui tarp *gamos* ir *eros* ir tam, „ką nauja turi tradicinis klausimas apie santuoką“.

palaimina tai, kas vyksta“*. Tuo metu Plutarchas turės laisvo laiko padainuoti ilgą pagyrimą Erotui, jo dieviškumui, jo archajiškumui, jo galybei, jo geriems darbams, jėgai, kurios padedamas jis ugdo ir traukia sielas; taip jis bus prisidėjęs prie dievo, kuris garbinamas vienu metu visame švenčių apgaubtame mieste, kulto. Dialogo tema: Erotas ir Gamas, meilės jėga ir santuokinis ryšys jų santykiuose. Religinių apeigų, kurios yra tarsi fonas, tikslas aiškus: kad Eroto, kviečiamo apsaugoti porą, galybė triumfuotų ir įveiktų šeimų nesutarimus, sumažintų nesantaiką tarp draugų ir laiduotų vedybinio gyvenimo laimę. Teorinis debatų tikslas atitinka pamaldų praktiką; jis pagrindžia ją protu: parodyti, kad santuokiniai saitai daugiau negu koks nors kitas ryšys gali sutelkti Meilės jėgą ir kad ši tarp žmonių savo privilegijuotą vietą randa poroje.

Pokalbio dingstis ir išorinės peripetijos, kurios sukelia besiklostančius įvykius, pasakojami iškilmingai ir ironiškai: tai „patetinis“ įvykis, visiškai „panašus į dramą“; norint jį atvaizduoti, reikėtų „choro“ ir „scenos“**. Iš tiesų kalbama apie mažą komišką epizodą. Bakchonas, trokštamas paauglys – jis gražus, dorovingas, – persekiojamas erasto Pisijo, taip pat daug už jį vyresnės našlės. Jai buvo patikėta rasti jam tinkamą žmoną, tačiau ji nerado nieko geriau už save pačią; ji kėsinasi į berniuką, jį pagrobia, netgi suorganizuoja sužadėtuves įniršusio, o vėliau pasiduodančio meilužio panosėje. Dialogas prasideda, kai baisiosios našlės ketinimai jau aiškūs, tačiau dar nepradėjus jai veikti. Tuo metu vaikas dar yra tarp savo dviejų persekiotojų: jis nežino, kokį kelią pasirinkti. Kadangi sprendimo teisę jis perdavė vyresniesiems, šie jį išvaduos. Taigi diskusija vyksta tarp dviejų meilės berniukams šalininkų – Protogeno ir Pisijo – ir dviejų meilės moterims šalininkų – Antemiono ir Dafnėjo. Ji vyksta Plutarcho akivaizdoje, ir šis labai greitai meta liudytojo vaidmenį ir įsitraukia į debatus bei juos apibendrina, sukurdamas bendrąją teoriją apie meilę: tuo metu dingus pirmiesiems dviejų meilių varžovams, jo pašnekovais ir priešininkais taps Pemtidas ir ypač Zeuksipas, kuris apie meilę susidaręs materialistinę koncepciją, o apie vedybas mano agresyviai ir kritiškai, ir į tai Plutarchas turės atsakyti.

---

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 771 e.

** Ten pat, 749 a.

Čia susiduriama su ryškiais dialogo požymiais.

Jo išeities taškas – tradicinė kelių susikirtimo schema, ar būtų kalbama apie mitines figūras, ar moralinę kazuistiką: yra du keliai, kurį reikėtų pasirinkti? Ar meilę berniukams, ar meilę moterims? Tačiau debatai iš tikrųjų šios problemos tiksliai neiškelia: platoniškuose tekstuose vyriškas ir kilnus Erotas supriešinamas su lengvai prieinamu, daugybiniu, fiziniu, „pandemišku" (kurį, aišku, galima praktikuoti su berniukais ir mergaitėmis be santuokos), o Plutarchas siūlo pasirinkti arba berniukus, arba vedybas, užmezgančias ryšį su moterimis.

Kitas išskirtinis Plutarcho dialogo elementas – berniuką persekiojančios moters personažas. Visi ją apibūdinantys bruožai yra reikšmingi. Ji yra vyresnė negu berniukas, nors dar jauna; ji turtingesnė už jį; jos socialinė padėtis svarbesnė; praėjęs gyvenimas jau suteikė jai patirties*. Tokia padėtis Graikijoje nėra neįsivaizduojama – tiek dėl moterų nepakankamumo, tiek dėl vedybų strategijos. Tačiau vis dėlto į tokią sąjungą buvo žiūrima santūrokai; o jaunesnis ir mažiau turtingas vyras prieš savo žmoną jausdavosi truputį sutrikęs nuo to laiko, kai vyro pirmenybė santuokoje tapo statutinė. Kituose santuokiniam gyvenimui skirtuose tekstuose randama daug užuominų apie tokių vedybų trūkumus; *Solono gyvenime* Plutarchas rekomenduoja magistratui, kuris sutinka jauną vyrą, meilikaujantį senei „kaip patinas kurapkai", parodyti jaunos merginos, ieškančios vyro, namus**. Pisijas taip pat nepraleis nepriminęs įprastos Bakchono vedybų šalininkų baimės***. Nebūdama visiškai išskirtinė, tai buvo paradoksali ir pavojinga sąjunga, kurioje pernelyg stipriai pasireiškė vieno interesai, o kito gašlumas, kad būtų galima pranašauti laimingą ir išmintingą gyvenimą. Taigi tokios santuokos, kokias Bakchonas mato kaip atsvarą pederastiškajai meilei, yra už ją ne geriau, o blogiau. Diskusija, kuri jas pateisins, ir išvados, kurios leis joms triumfuoti, tam neturės didelės reikšmės.

Tačiau reikia iškelti dar vieną paradoksalų bruožą. Ismenodora, karštoji našlė, kupina gerų savybių: ji dorybinga; ji gyvena „tvarkingą gyvenimą"; ją supa aplinkinių pagarba; „apie ją niekada nesklandė blogi

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 754 c.

** *Plutarchas.* Solono gyvenimas, 20, 8.

*** *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 752, e-f.

gandai"; ir niekada „įtarimas apie gėdingą poelgį nekrito ant jos namų"*. Tačiau nepaisydama gėdos ji leidosi persekioti berniuką; jis buvo jai patikėtas, kad ji galėtų palaiminti jo santuoką; tačiau girdėdama sakant tiek gero apie jį, savo akimis matydama jo grožį ir gerąsias savybes, ji pati jį įsimyli. Negana to – Ismenodora jį medžioja; tyko jo grįžtančio iš gimnasijo, kad galėtų jį lydėti; ir padedama kelių draugų „jį pagrobia". Yra žinoma, kad iš dalies realūs, o iš dalies ir sutarti pagrobimai buvo dažnas elementas jei ne tikrovėje, tai bent jau pederastinėje literatūroje. Daug mitinių ir istorinių pasakojimų sukurta apie vieną iš šių prievartos epizodų. Apie tai užsimena Plutarchui priskirtos *Meilės istorijos* ir Maksimo Tyriečio *Istorijos*, skirtos sokratiškajai meilei**. Jeigu asmuo, turintis tiek daug dorybių kaip Ismenodora, nusiteikia tokiam puolimui, tai reiškia, jog ji yra skatinama „dieviškojo akstino, kuris daug stipresnis už žmogiškąjį protą", nes visi šie požymiai (amžiaus skirtumas, pripažinti nuopelnai, susidomėjimas mylimojo moralinėmis savybėmis ir gera reputacija, persekiojimo iniciatyva, dieviškojo įkvėpimo jėga) yra lengvai atpažįstami: jie apibūdina tradicinio pederastiškojo modelio berniukų meilužį. Pagal Plutarcho apibūdinimą Ismenodora užima erasto poziciją. Tad Bakchonas iš esmės turi pasirinkti ne tarp dviejų visiškai skirtingų meilės formų – tos, kuri gali įsižiebti tarp talentingo jaunuolio ir vyresnio vyro, besidominčio savo draugo grožiu, ir tos, kuri įsiplieskia tarp vyro ir moters siekiant valdyti tėvoniją ir auginti vaikus, – o tarp dviejų tos pačios meilės formų, kurių vienintelis skirtumas tas, kad vienu atveju tai vyro meilė, o kitu – moters meilė. Kad kalbama apie tokius pat ryšius, Plutarchas labai aiškiai pabrėžia viename savo pasisakymų už vedybas su Ismenodora: niekas, sako jis, negali apsieiti be autoriteto nei būti tobulas pats vienas; „efebas paklūsta gimnasiarchui, paauglys – erastui, suaugęs – įstatymui ir strategui... Taigi ar skandalinga, kad sveiko proto ir jau nugyvenusi nemažai metų moteris vadovautų jauno vyro gyvenimui, būdama naudinga dėl savo patirties teikiamo pranašumo (*tōi phronein mallon*) ir kartu maloni dėl savo prieraišumo (*tōi philein*) ir švelnumo?"***

---

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 749 ir 755 d-e.

** *Plutarchas.* Meilės istorijos, 2, 772 e; 3, 773 f.

*** *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 754 d.

Matoma, kad Plutarcho dialogas plėtojamas veikiant dviem impulsams. Viena vertus – tai nukrypimas, susijęs su pačia diskusija; klausimas pasirinkimo, kurį mylimasis turi padaryti iš dviejų partnerių, apgaulingai tampa dviejų galimų meilės formų klausimu – meilės berniukams ir meilės mergaitėms; kita vertus – tai paradoksalios intrigos leidžiamas perkėlimas, kuris ryšiui su moterimi suteikia tą patį etinį potencialą kaip ir ryšiui su vyru. Mažojoje dramaturgijoje, kuri išplėtoja dialogo peripetijas, aiškiai atsiskleidžia debatų tikslas: kalbama apie vienintelės meilės koncepcijos suformavimą; ši meilė neatmes pederastiškajai meilei būdingų vertybių, atvirkščiai, ji įtrauks jas į platesnę, prasmingesnę formą, kurią galiausiai gali sukurti tik ryšys su moterimis, o dar tiksliau – su žmona.

Šis Plutarcho dialogas yra tarsi vienos iš daugelio retorinių varžybų, kuriose, norint nustatyti nugalėtoją, meilė moterims buvo lyginama su meile berniukams. Šiuo požiūriu Plutarchas gali būti laikomas vienu karščiausių švelnumo ir vedybinių malonumų gynėju; šį dialogą teisėtai galima pastatyti į vieną gretą su stoikų veikalais apie santuoką – jie nagrinėja bendras temas ir vartoja tas pačias formuluotes. Tačiau šiame tekste kalbama apie visiškai kitą dalyką nei argumentai už vedybas ir prieš pederastiją. Čia galima matyti svarbios permainos senojoje erotikoje eskizą. Šią transformaciją trumpai galima apibūdinti taip: nors *aphrodisia* praktikoje beveik nebuvo pastebima netolydumo, neperlipamos sienos, reikšmingo vertybių pokyčio, vis dėlto erotikos išplėtojimas buvo grynai dualistinis: netgi dvigubai dualistinis ir pats savaime gana sudėtingas, nes, viena vertus, buvo supriešinamos vulgarioji meilė (kai nusveria seksas) ir kilnioji meilė – gryna, išpuoselėta, dangiška (kai apie seksą net nekalbama arba kalbama netiesiogiai); kita vertus, buvo atskleidžiama meilės berniukams specifika – šios meilės, jei ji atitiko savo prigimtį, įkvėpimas, forma, tikslai, poveikiai buvo laikomi kitokiais nei tie, kuriuos buvo galima rasti kitose meilėse. Tačiau šie dualizmai buvo migloti, nes buvo pažymima, kad „tikroji" meilė berniukams gali būti tik gryna meilė, be vulgarių *aphrodisia* paieškų (kuriomis pasižymi potraukis moterims arba ištvirkęs geismas berniukams). Pradeda keistis tęstinės *aphrodisia* srities ir binarinės struktūros erotikos konfigūracija. Plutarcho *Dialogas* gali paliudyti šį poslinkį, kuris iš tiesų įsitvirtins tik

daug vėliau, kai susikurs visiškai vieninga meilės koncepcija, o malonumų praktiką padalins griežta siena, atskirdama vienos lyties susijungimą su kita ir santykius tarp tos pačios lyties. Būtent šį režimą, apskritai ir šiandien mums būdingą, sutvirtina vieninga seksualumo koncepcija, kuri leidžia griežtai pažymėti santykių dimorfizmą ir diferencijuotą geismų struktūrą.

Plutarcho *Dialoge* matomos pastangos sudaryti vieningą erotiką, labai aiškiai sutvarkytą pagal santykių vyras–moteris ar netgi vyras–žmona modelį; lyginant su šia vienintele meile (ji laikoma ta pačia, ar būtų nukreipta į moteris, ar į berniukus), pederastiškas prisirišimas iš tiesų būtų nuvertintas, tačiau nenubrėžiant griežtos ribos, kuri vėliau bus nubrėžta tarp „homoseksualių" ir „heteroseksualių" aktų. Visa teksto esmė sukasi apie erotikos unifikavimą. Ji pasireiškia kritine („dualistine") diskusija, vieningos (meilės) teorijos išplėtojimu ir fundamentinės sąvokos (*charis* – palankumas) pasirodymu.

1. Galima trumpai apibūdinti tradicinį „dualizmo" išdėstymą ir kritiką. Šį dualizmą, be abejo, gina meilės berniukams šalininkai. Beje, Protogenas ir Pisijas labai greitai paliks sceną – vos tik sužinoję apie Bakchono pagrobimą: jie buvo čia, kad paskutinį kartą pagarbintų diferencijuotą erotiką. Ja remiantis, meilė berniukams skiriasi nuo polinkio moterims ir yra už ją pranašesnė dėl dviejų priežasčių: viena susijusi su tam tikra jų pozicija gamtos atžvilgiu, kita – su malonumo vaidmeniu kiekvienoje iš jų.

Meilės berniukams šalininkai primena dažną argumentą, kuris parodo tai, kas moterų yra dirbtina (vienų – papuošalai ir kvepalai, o labiausiai pasileidusių – skustuvai, meilės gėrimai ir skaistalai), ir tai supriešina su berniukų, sutinkamų palestroje, natūralumu*. Tačiau jų argumentų prieš meilę moterims pagrindas yra tai, kad ši meilė – tai tik gamtos lemtas polinkis. Protogenas sako, kad iš tiesų gamta mumyse patalpino geismą (*orexis*), traukiantį vieną prie kitos dvi lytis: reikėjo, kad mes būtumėme skatinami daugintis, kaip esame skatinami maitintis. Tačiau gerai matome, kad tokį potraukį musės turi pienui,

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 751 a; 752 b.

bitės – medui; taip pat pastebima, jog tokį potraukį virėjai turi viščiukams ir veršiams. Visiems šiems geismams Protogenas nesutinka duoti Meilės vardo*. Potraukio priešingai lyčiai natūralumas, žinoma, nepasmerkia būtinos praktikos, kuri mus skatina susijungti su moterimis, tačiau jos vertę apriboja tai, jog tai – elgesys, kurį galima matyti visame gyvūnų pasaulyje ir kurio priežastis – elementari būtinybė. Apie natūralius santykius su moterimis Protogenas kalba, norėdamas pabrėžti jų netobulumą ir parodyti, kad jie skiriasi nuo meilės berniukams, kuri niekina šią būtinybę ir siekia kažko aukštesnio. Tačiau jis nepasako, ką jam pačiam reiškia ši už gamtą viršesnė Meilė: Plutarchas perims šias platoniškąsias temas, bet tam, kad jas, priešingai negu berniukų užtarėjai, integruotų į vieningą meilės koncepciją.

Kitą skirtumą pabrėžia malonumo vaidmuo. Potraukis moterims negali nuo jo išsivaduoti; o meilė berniukams, priešingai, atitinka savo esmę tik tada, jei nuo jo išsivaduoja. Norėdami pagrįsti šią tezę, Protogenas ir Pisijas remiasi veikiau stojiška argumentacija. Jie pažymi, kad santykius su moterimi sukūrė gamta, norėdama išsaugoti rūšį; tačiau buvo sutvarkyta taip, kad malonumas yra siejamas su šiuo aktu. Dėl šios priežasties geismas, postūmis (*orexis, hormē*), kuris mus ten stumia, visada pasiruošę tapti prievartiniais ir netekti stabdžių: taip jie transformuojasi į troškimą (*epithumia*). Tad prie to natūralaus objekto, koks yra moteris, esame nešami dviem būdais: geismo – natūralaus judėjimo, kurio išmintingas tikslas – rūšies išlikimas, ir geismo – prievartinio judėjimo, neturinčio vidinių taisyklių, kurio tikslas – „malonumas ir pasitenkinimas“**. Akivaizdžiai matoma, jog nei vienas, nei kitas negali būti laikomas tikrąja Meile: pirmasis dėl to, kad jis natūralus ir bendras visiems gyvūnams; antrasis todėl, kad peržengia proto ribas ir susieja sielą su fiziniu gašlumu.

Taigi iš vyrų ir moterų santykių reikia išmesti netgi Eroto galimybę. „Nė menkiausia meilės dalelytė negali įeiti į piestelę“***, sako Protogenas, ir šiai formuluotei berniukų šalininkai suteikia dvi

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 750 c-d.

** Ten pat, 750 d-e.

*** Ten pat, 750 c.

reikšmes: geismo prigimtis, kuri vyrą pririša prie moters „per seksą" kaip šunį prie patelės, neturi nieko bendro su meile; be to, išmintinga ir skaisti moteris neturėtų jausti „meilės" savo vyrui ir sutikti „būti jo mylima" (*eran, erastai*)*. Taigi yra vienintelė tikroji meilė – meilė berniukams: nes joje nėra žemų malonumų ir ji būtinai reikalauja draugystės, kuri neatsiejama nuo dorybės; jei vis dėlto erastas konstatuoja, kad jo meilė nežadina kitam „draugystės ir dorybės", tai jis atsisako jo rūpesčio ir ištikimybės**.

Šiai tradicinei argumentacijai yra lauktas atsakymas. Tai Dafnėjo pederastinio veidmainiškumo demaskavimas. Tarsi Achilas per ašaras nebūtų kalbėjęs apie Patroklo šlaunis, tarsi Solonas, kalbėdamas apie žydinčius berniukus, nebūtų apdainavęs „jų šlaunų ir lūpų švelnumo", berniukų mylėtojas mėgsta prisiimti filosofo ir išminčiaus vaidmenį; tačiau iš tiesų jis tik laukia progos; o naktį, kai visi ilsisi, „saldus nuskintas vaisius, kai nėra sargybinio". Matoma dilema: arba *aphrodisia* nesuderinami su draugyste ir meile, ir tokiu atveju berniukų mylėtojai, kurie paslapčia tenkinasi trokštamais kūnais, yra neverti meilės kilnumo; arba reikia sutikti, kad fiziniai geiduliai užima tam tikrą vietą draugystėje ir meilėje, ir tada nėra priežasčių jų atsisakyti ryšyje su moterimis. Tačiau Dafnėjas prie to neapsistoja; jis taip pat primena kitą didelę alternatyvą, dėl kurios dažnai buvo priekaištaujama meilužių elgesiui ir malonumui, kurį jie stengėsi pajusti: jei eromenas yra dorybingas, šį malonumą galima pajusti tik verčiant jį patirti prievartą; o jei jis taip pat jaučia malonumą, reikia pripažinti, kad susiduriama su sumoteriškėjusiu berniuku***. Taigi nereikia pomėgyje berniukams ieškoti pirminio visos meilės modelio; veikiau reikėtų jį laikyti „vėlyvuoju, gimusiu iš pernelyg senų tėvų, nesantuokiniu, sutemų vaiku, kuris bando išstumti teisėtą meilę, savo vyresnę seserį"****; bent jau, kaip pažymi Dafnėjas, reikia, kad galiausiai pomėgis berniukams ir moterims nebūtų tas pats dalykas*****.

---

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 752 b-c.

** Ten pat, 750 e.

*** Ten pat, 751 d-e.

**** Ten pat, 751 f.

***** Ten pat, 751 e.

Tačiau iš tikrųjų bendroji teorija apie meilę plėtojama pasitraukus pirmiesiems priešininkams ir jų nesant, tarsi, norint pasiekti principinį debatų tikslą, būtų reikėję atsisakyti šio kasdienio pasipriešinimo. Iki čia, pažymi Pemptidas, debatai buvo grindžiami asmeniniais klausimais, o juos reikia nukreipti į bendrąsias temas.

2. Svarbiausią dialogo dalį sudaro pagyrimas Meilei kaip tradicinis pagyrimas dievui: atskleidžiamas iš tiesų dieviškas jos pobūdis (čia Plutarchas prieštarauja Pemptido sugalvotai epikūrietiškojo įkvėpimo tezei, kuri teigia, jog dievai yra ne kas kita, kaip mūsų aistros, ir jis parodo, kad Meilė, kuri mus pagauna, yra būtinai dieviškos galios padarinys); jos galia lyginama su kitų dievų jėga (tai svarbus fragmentas, nes jis parodo, kad Erotas yra būtinas Afroditės papildinys: jo nesant, Afroditės kūrinys būtų tik jausminis malonumas ir niekas daugiau, ir jį būtų galima nupirkti už drachmą; jis taip pat, priešingai, negu sakoma, yra drąsesnis ir narsesnis už Arėją: dėl abipusės meilės įsimylėjėliai kare puola priešą, drąsiai kaunasi iki mirties, užuot gėdingai sprukę); aprašomas jos poveikis vyriškai sielai, kurią ji padaro „dosnią, gailiaširdę, liberalią ir kurią persmelkia kaip dieviškoji galia". Galiausiai pagyrimas baigiasi nuoroda į egiptiečių mitus ir platoniškosios teorijos išdėstymu.

Šiame pagyrime pažymėtina tai, kad visi šie elementai kyla iš tradicinės pederastiškosios erotikos. Daugelis pavyzdžių pasiskolinta iš meilės berniukams ar remiantis Sapfo pavyzdžiu (Alkestidė ir Admetas sudaro turbūt vienintelę išimtį). Erotui skirtuose pagyrimuose jis pasirodo kaip meilės berniukams dievas. Tačiau šią dainą dainuoja Plutarchas, kuris save laiko „moteriškosios meilės dainiumi"; jam tai reiškia iliustruoti Dafnėjo pasiūlytą bendrąją tezę: „Jeigu atsižvelgsime tik į tiesą, pripažinsime, kad potraukis berniukams ir potraukis moterims kyla iš tos pačios meilės"*.

Atrodo, jog būtent čia slypi dialogo esmė. Mažoji Ismenodoros suorganizuota Bakchono „pagrobimo" komedija pasitarnauja tik kaip rėmas ir greita iliustracija. Visa tai, ką berniukų erotika galėjo ginti kaip šiai meilės formai būdingas savybes (supriešinant ją su klaidinga meile

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 751 e-f.

moterims), čia panaudojama iš naujo, ir taip, kad niekas nebūtų apeinama iš didžiosios pederastiškosios tradicijos – greičiau atvirkščiai. Tačiau kalbama apie galimybę ja pasinaudoti kaip bendrąja forma, galinčia susumuoti vieną ir kitą meilę, o ypač ją taikyti ne tik potraukiui moterims, bet ir pačiam santuokiniam ryšiui.

Po Zeuksipo įsikišimo – iki mūsų dienų jis rankraščiuose neišliko, – kuris turėjo kritikuoti santuokinę meilę ne pederastijos vardu, o epikūriečių sąvokomis, Plutarchas perima žodį tam, kad nustatytų tris esminius punktus. Pirmiausia jis pabrėžia, kad jei Meilė yra būtent tai, kas pasakyta, ji leidžia pajusti savo buvimą, galią, poveikį ir santykiuose tarp dviejų lyčių, kaip ir ryšiuose su berniukais. Akimirksnį žvilgtelėkime į epikūrietiškąją tezę: mylimo kūno paveikslai, atnešti iki akių to, kuris myli, įsiskverbia į jo kūną, jį audrina ir jaudina, kol susiformuoja sperma; nėra priežasties, dėl kurios šį mechanizmą berniukai galėtų išjudinti, o moterys – ne*. Ir atvirkščiai, pakalbėkime apie platoniškąją tezę, į kurią linksta Plutarchas: „jei per kūno gaivą ir graciją" suvokiamas sielos grožis, o ši, prisimindama aukštybėse matytą reginį, suteikia sparnus mūsų sielai, kodėl lyčių skirtumas turėtų veikti ten, kur kalbama tik apie „grožį" ir „natūralų puikumą"**? Plutarchas parodo, kad šis dorybės elementas – *aretē*, – kurį tradicinė berniukų erotika pažymėdavo kaip vieną iš svarbių dalykų, skiriantį ją nuo polinkio moterims, peržengia lyčių skirtumą: „Buvo pasakyta, kad grožis yra dorybės gėlė. Taigi būtų kvaila manyti, kad moterys negali pražysti ir nepasižymi polinkiu dorybei... Abi lytys turi tuos pačius bruožus"***.

Kalbant apie draugystę, kurią pederastai nori pasilaikyti vien tik meilei berniukams, Plutarchas parodo, kad ji taip pat sėkmingai gali papuošti vyro ryšį su moterimi. Arba bent (ir ši specifikacija yra aiškiai pagrindinė) – su *savo* žmona. Santuoka, ir tik ji, užtikrina draugystę lyčių ryšyje. Plutarchas čia trumpai primena santuoką, paminėdamas keletą bruožų iš *Vedybinių taisyklių:* ji reikalauja dalytis viskuo per visą bendrą gyvenimą (Plutarchas vartoja žodžius *stergein* – mylėti ir

---

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 766 e.

** Ten pat, 766 e–767 a.

*** Ten pat, 767 b-c.

stegein – suteikti prieglobstį, laikyti pas save); ji skatina abipusį geranoriškumą (*eunoia*); ji numato tobulą bendruomenę ir atskirų kūnų sielų bendrumą – tokį stiprų vienetą, kad sutuoktiniai „daugiau nenori būti du, daugiau negalvoja, kad jie du“*; galiausiai ji reikalauja abipusio nuosaikumo – *sōphrosunē*, kuris liepia atsisakyti bet kokio kito ryšio. Būtent kalbant apie šį paskutinį punktą, transpozicija nuo Eroto teorijos prie vedybinio gyvenimo praktikos yra įdomiausia, nes ji įkvepia mintį apie didelę vedybų vertę, o ši mintis labai skiriasi nuo randamos stoikų veikaluose. Iš tiesų Plutarchas supriešina nuosaikumą, kuris ateina „iš išorės“ ir yra tik paklusnumas įstatymams, kurį lemia gėda ir baimė, su nuosaikumu kaip Eroto sukeltu efektu: būtent jis, įžiebdamas abiem sutuoktiniams meilę vienas kitam, atneša „susivaldymą, susilaikymą ir ištikimybę“; į įsimylėjusių sutuoktinių sielą jis įkvepia „drovą, tylą, ramybę“; ją apdovanoja „santūriu elgesiu“ ir padaro „dėmesingą vienai būtybei“. Čia lengva atrasti pederastiškojo Eroto – dorybės ir saiko kūrėjo įsimylėjėlių sieloje – bruožus, o pačių tobuliausių, kaip Sokratas, ir susilaikymo principą, kuris padėjo nurimti ir valdyti geismus mylimųjų akivaizdoje. Plutarchas į santuokos dualumą perkelia bruožus, kurie labai ilgai buvo taikomi tik tos pačios lyties meilužių *philia*.

Tačiau bendrosios meilės teorija, galiojanti santykiams su moterimi kaip ir ryšiui su berniukais, susikuria aplinkiniais keliais: Plutarchas neperėjo, kaip jo prašė Dafnėjas ir pats manė padaryti, nuo atskiros meilės prie bendresnės meilės. Iš berniukų erotikos jis pasiskolino jos fundamentalius ir tradicinius bruožus; o tai buvo padaryta norint parodyti, kad jie gali būti priskirti ne visoms meilės formoms, o tik išskirtinai santuokiniam ryšiui.

3. Toks iš tiesų yra galutinis dialogo tikslas: parodyti, kad ši vienintelė meilės grandinė, galinti tobulai realizuotis tik santuokoje, negalės egzistuoti, bent jau tobula forma, santykiuose su berniukais. Nors šis ryšys ir jo tradicinės vertybės galėjo pasitarnauti kaip bendrosios meilės koncepcijos ramstis ir jos modelis, galiausiai jis tampa neteisėtas ir praranda savo reikšmę: tai netobula meilė, lyginant ją su sutuoktinių meile.

---

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 767 d-e.

Kur Plutarchas mato šį netobulumą? Kol skaisti dualistinė erotika skyrė tikrąją meilę – dėl to, kad ji skaisti, – nuo netikros ir apgaulingos meilės (todėl, kad ji fizinė), *aphrodisia* nebuvimas buvo ne tik galimas, jis buvo būtinas, kad šią meilę paverstų aukščiausia meile. Tačiau bendrosios erotikos, stipriai siejančios Erotą ir Afroditę, susidarymas pakeičia problemos duomenis; *aphrodisia* elizija nustoja būti sąlyga ir tampa kliūtimi. Plutarchas tai aiškiai pasako: Afroditė be Eroto suteikia tik laikiną malonumą, kurį galima nusipirkti už keletą drachmų, bet ir Erotas be Afroditės yra nė kiek ne mažiau netobulas, nes jį gadina fizinis malonumas; meilė be Afroditės yra „tarsi girtumas be vyno, kurį sukelia gėrimai, išspausti iš figų ir miežių; tai gali būti tik bevaisis (*akarpon*) ir bergždžias (*ateles*) nerimas, kuris greitai tampa pasišlykštėjimu ir pasibjaurėjimu"*.

Taigi ar meilėje berniukams yra vietos *aphrodisia*? Argumentai žinomi**: arba seksualinių santykių reikalaujama prievarta, ir tas, kuris ją patiria, gali jausti tik pyktį, neapykantą ir norą atkeršyti; arba jie priimtini tam, kuris dėl savo „minkštumo" ir „moteriškumo" „jaučia malonumą būdamas pasyvus" (*hēdomenos tōi paschein*); o tai – „gėdingas" ir „gamtai prieštaraujantis" dalykas, nustumiantis į žemiausią rangą***. Plutarchas čia perima „eromeno dilemą": prievartaujamas jis jaučia neapykantą, o nusileisdamas sukelia panieką. Tuo remiasi tradiciniai pederastijos priešininkai. Tačiau Plutarcho analizė eina toliau, norėdama apibrėžti tai, ko trūksta meilei berniukams ir kas trukdo jai būti harmoningu Eroto ir Afroditės deriniu, kokia yra santuokinė meilė, kur sielų ryšys siejamas su fiziniu malonumu. Šį trūkumą Plutarchas apibrėžia vienu žodžiu: meilė berniukams yra *acharistos*.

Atrodo, jog žodis *charis*, kuris daugelį kartų vartojamas dialoge, yra vienas Plutarcho apmąstymų žodžių-raktų. Bent jau teksto pradžioje jis pateikiamas labai iškilmingai, prieš sukuriant didžiąją teoriją apie vienintelę Meilę. Dafnėjas pirmasis jį pavartoja kaip „visagalį" savo tezės argumentą****: meilė moterims pasižymi tuo, sako jis, kad praktikuojant

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 752 b.

** Čia Plutarchas remiasi Dafnėjo išplėtotu argumentu, 751 d-e.

*** *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 768 d.

**** Ten pat, 751 c.

seksualinius santykius, kokius sukūrė gamta, ji gali, eidama per *charis*, vesti į draugystę (*eis philian*). Dafnėjas šiam terminui skiria tiek daug reikšmės, kad tuojau pat imasi jį apibrėžti ir pagrįsti keliais dideliais poetiškais pasisakymais. *Charis* – tai palankumas, kurį iš geros valios moteris suteikia vyrui, palankumas, kuris, pasak Sapfo, gali atsirasti tik lytiškai subrendus ir kurio nebuvimas lytiniuose santykiuose, anot Pindaro, gali lemti nesveikus vaikus: taip Hefaistas buvo pradėtas Heros „*aneu charitōn*"*. Aiškiai matoma, koks vaidmuo suteikiamas šiam sutikimui: integruoti lytinius santykius su dviem gamtos nustatytais jų poliais – aktyviu ir pasyviu – į abipusius geranoriškumo santykius ir draugystę susieti su fiziniu malonumu.

Po šio preliminaraus pristatymo, sukūrus vieningą meilės doktriną, *charis* klausimas tampa svarbiausiu dialogo pabaigoje; jis bus diskriminantas tarp meilės moterims ir meilės berniukams, iš kurių tik pirmoji gali įgauti šią tobulą formą, kurioje abipusių jausmų švelnumo dėka susijungia Afroditės malonumas ir draugystės dorybė. Šį susijungimą Plutarchas suvokia ne tik kaip toleranciją, kuri vedybiniuose ryšiuose suteiktų daugiau ar mažiau naudingą vietą (pavyzdžiui, dauginimasis) lytiniams santykiams. Priešingai, jis padaro juos prisirišimo, kuris turi puošti vedybinius santykius, išeities tašku. Fizinis malonumas visiškai taip pat kaip jausmų švelnumas atsisako visko, kas galėtų būti laikoma prievarta, klaidinimu ar žemu pataikavimu, gali būti jausmų abipusiškumo, kurių reikia santuokai, atsiradimo priežastis: „Fizinė sąjunga su žmona yra draugystės šaltinis, bendras dalyvavimas didžiosiose paslaptyse". Geidulingumas yra menkas dalykas (tai yra tradicinis fizinio malonumo priešų posakis, tačiau, tuojau pat priduria Plutarchas, „jis yra kaip sėkla, iš kurios diena po dienos tarp sutuoktinių stiprėja abipusė pagarba (*timē*), meilumas (*charis*), prieraišumas (*agapēsis*) ir pasitikėjimas (*pistis*)"**.

Šiam fundamentiniam fizinio malonumo vaidmeniui ir sėklos funkcijai Plutarchas duoda iškilmingą istorinį garantą; jis aptinka jį Solono teisėtvarkoje, kuri sutuoktiniams nurodė artintis prie žmonos „mažiausiai tris kartus per mėnesį". *Solono gyvenime* jis taip pat iškėlė

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 751 d.

** Ten pat, 769 a.

šį įstatymą, pažymėdamas, jog jis galioja tik vienturtėms dukterims, nes reikia palikuonių, kuriems bus perduota tėvonija; tačiau, pridėjo Plutarchas, yra ir kai kas daugiau: šis reguliarus santykiavimas, netgi „jei negimsta" vaikai, reiškia „gerbiamai moteriai jaučiamą pagarbą", „rodo švelnumą, kuris kiekvienu momentu išsklaido galybę prieštaravimų ir nesužadina visiško pasibjaurėjimo"*. Šiam lytinių santykių vaidmeniui, kaip reguliaraus suartėjimo principui ir gero sutarimo garantijai, Plutarchas *Dialoge apie meilę* skiria dar iškilmingesnę formuluotę. Jis ją paverčia būdu suteikti naują jėgą vedybiniam ryšiui panašiai kaip iš naujo patvirtinant sutartį: „Solonas norėjo, kad kaip valstybės retkarčiais atnaujina susitarimus, kurie jas sieja, taip ir vedybos būtų tarsi atnaujinamos, atkuriamos šiuo švelnumo pasireiškimu, nepaisant jokių abipusių priekaištų, kurie gali susikaupti per kasdienį bendrą gyvenimą"**. Taigi seksualinis malonumas yra svarbiausias santuokoje kaip meilės ir draugystės ryšių principas bei užstatas. Jis ją pagrindžia ar bent jau iš naujo suteikia jai galią kaip gyvenimo paktui. Nors Plutarchas kalba apie tai, kuo gali moterį „žeisti" lytiniai santykiai bent jau vedybinio gyvenimo pradžioje, jis taip pat parodo, jog net šis „įkandimas" turi kažką gyvybingo, tvirto ir ilgaamžio santuokiniam vienetui sukurti. Jis kalba apie tris metamorfozes: skiepijamo augalo, kurį būtinai reikia įpjauti, norint su įskiepio pagalba suformuoti medį, gebantį duoti geidžiamus vaisius; vaiko arba jaunuolio, kuriam ne be vargo į galvą reikia įkalti pirmąsias žinias, iš kurių jis turės naudos vėliau; galiausiai skysčio, kuris pilamas į kitą: po susidrumstimo ir putojimo susidaro mišinys, ir taip atsiranda *di'holōn krasis*, apie kurį taip pat buvo kalbama *Vedybinėse taisyklėse****. Kartu jie sudaro naują skystį, kurio dviejų sudėtinių dalių niekas nesugebės atskirti. Vedybinių ryšių pradžioje neišvengiamos tam tikros kančios, susijaudinimas ir netvarka, tačiau tai sąlyga naujam ir stabiliam vienetui susiformuoti.

Taip Plutarchas prieina prie pagrindinės formuluotės: „Santuokoje mylėti yra geriau negu būti mylimam"****. Ši formulė yra svarbi, nes

---

* Solono gyvenimas, 20.

** *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 769 a-b.

*** Ten pat, 769 e-f; Vedybinės taisyklės, 142 e–143 c.

**** Ten pat, 769 d.

kiekviename meilės ryšyje, remiantis tradicine erotika, stipriai pasireiškia mylinčiojo ir mylimojo poliarumas ir būtina vieno ir kito asimetrija. O čia vaizduojama dviguba meilė, kurią jaučia abu sutuoktiniai ir kuri sudaro pagrindinį elementą. Ir dėl priežasčių, kurias nesunku suvokti. Ši dviguba meilė yra apibusiškumo principas: abu myli vienas kitą, todėl priima kito meilę, kurios požymius pastebi, ir myli būdami mylimi. Taigi tai yra ir ištikimybės principas, nes kiekvienas iš dviejų savo elgesio taisykle ir priežastimi apriboti geismus gali laikyti meilę, kurią jis jaučia kitam. „Mylėdamas vengi visko, kas gadina ir keičia santuoką“*. Šios sąjungos reikšmė ir tvirtumas priklauso nuo šios dvigubos meilės schemos, kurioje kiekvienas Eroto atžvilgiu nuolat yra aktyvus subjektas; dėl šio abipusiškumo, atliekant meilės aktą, lytiniai santykiai gali įsigalėti kaip abipusis švelnumas ir sutikimas. Lyginant su šiuo ryšių modeliu, praktika su berniukais, kur aiškiai pabrėžiamas erasto ir eromeno skirtumas, pasyvumo dilema ir būtinas amžiaus pažeidžiamumas, gali būti tik netinkama. Jai trūksta dvigubos ir simetriškos meilės; ir dėl to ji neturi poros vidinio reguliavimo ir stabilumo. Ji nepasižymi šiuo „grožiu“, kuris leidžia *aphrodisia* integruotis į draugystę, kad sudarytų visapusišką ir išbaigtą Eroto formą. Plutarchas galėtų pasakyti, kad pederastija – tai meilė, kuriai trūksta „grožio“.

Apskritai Plutarcho tekstas rodo, jog susidarė erotika, kuri keliais pagrindiniais dalykais skiriasi nuo tos, kurią pažino ir išplėtojo graikų civilizacija. Ji nėra visiškai skirtinga, nes, kaip matoma iš Eroto pagerbimui skirto ilgo fragmento, dar yra ir išliks labai svarbios tradicinės reikšmės. Tačiau platoniškumu atsiduodančią erotiką Plutarchas naudoja pasiekti kitokiems efektams negu tie, su kuriais ji buvo paprastai siejama. Ilgą laiką ji tarnavo dviejų atskirtų ir priešingų meilių egzistavimui žymėti (viena iš jų yra žema, vulgari ir nukreipta į *aphrodisia*, o kita – iškili, dvasinė ir orientuota į rūpinimąsi siela) bei sukurti iš jų kažkokį vienetą, nes anksčiau tik antroji buvo laikoma teisinga, o kita buvo tik žemiškas ir apgaulingas jos šešėlis. Plutarchas tas pačias platoniškąsias sąvokas panaudoja erotikoje, kuri siekia sukurti vienintelį

* *Plutarchas.* Dialogas apie meilę, 769 d-e.

Erotą, galintį apimti meiles moterims ir berniukams bei į jas integruoti *aphrodisia*; tačiau dėl šio vieneto toji erotika galiausiai atsisako meilės berniukams, nes jai trūksta *charis*. Iš dualistiškosios erotikos, sprendžiančios problemą, kas tikra, o kas apgaulinga, ir skirtos daugiausia meilei berniukams pagrįsti *aphrodisia* elizijos kaina, Plutarchas sukuria naują meilės stilistiką: ji yra monistinė, nes apima *aphrodisia*, bet iš jų padaro kriterijų, kuris padeda palaikyti tik santuokinę meilę, o santykių su berniukais skatina atsisakyti dėl jų trūkumų: šiems santykiams daugiau nėra vietos didžiojoje vientisoje ir integralinėje grandinėje, kur meilei gyvybę teikia malonumo abipusiškumas.

2. Tariamasis Lukianas

Lukianui priskirtos *Meilės* yra aiškiai daug vėlesnis tekstas*. Jis pateikiamas labai įprasta dialogų forma. Teomnestas, kurio meilės moterims ir berniukams, vos tik išnykusios, tuojau pat atgimsta gausiau negu Hidros galvos, skundžiasi Afrodite: nuo to amžiaus, kai iš vaiko jis tapo efebu, jį persekioja deivės pyktis, nors jis nėra Saulės sūnus, nors jis neturi žiauraus Hipolito šiurkštumo. Jis jaučiasi turįs vienodą polinkį vienai ir kitai meilei, negalėdamas suprasti, į kurią verčiau reikėtų linkti. Likino, kuris nėra linkęs nė į vieną iš šių dviejų aistrų, jis prašo būti nešališku teisėju ir padėti jam pasirinkti geriausiąją. Laimė, Likinas savo atmintyje išsaugojo dviejų vyrų dialogą ta pačia tema; vienas mylėjo tik berniukus, manydamas, kad moteriškoji Afroditė yra „praraja“, o kitą pašėlusiai traukė moterys. Taigi jis perpasakosiąs jų diskusiją; tik Teomnestas neturėtų suklysti – jis galbūt pateikęs klausimą juokais, o Chariklis ir Kalikratidas, kurių kalbas dabar išgirsiąs, kalbėję labai rimtai.

Nėra reikalo sakyti, kad paskutinė pastaba turi būti laikoma perkeltinės prasmės pareiškimu. Žinoma, abu priešininkai rimti, tačiau Tariamasis Lukianas ironizuoja, aprašydamas jiems priskiriamus emfatinius

---

* Apie šį tekstą žr. *R. Bloch*. De Pseudo-Luciani Amoribus, 1907; Macelod *Įvade* Loeb leidime jį priskiria IV amžiaus pradžiai; F. Buffière'as (*Paauglys Erotas*, p. 481) mano, jog tai II amžiaus tekstas.

ir svarius įrodymus. Šiose bravūriškose ištraukose slypi parodija; kiekviena jų perteikia tipiškus moterų šalininko ir berniukų mėgėjo žodžius. Autorius šypsosi perteikdamas šių nesutrikdomų bylininkų kalbas, kuriose pilna tradicinių argumentų, privalomų citatų, nuorodų į didžiąsias filosofines idėjas, retorinių puošmenų. Šiuo požiūriu pederastiškoji kalba yra labiau perkrauta, pretenzingesnė ir „barokiškesnė“ negu stojiškesnis ir grynesnis pasisakymas moterų naudai. Galutinė ironija – Teomnestas prisimins, kad galiausiai iškyla klausimas apie bučinius, glamones, rankas, lendančias po tunikomis – taip jis labiausiai įgels meilės berniukams gyrėjui. Tačiau net pati ironija rodo, kad keliamos rimtos problemos. Nors ir labai linksmai Tariamasis Lukianas pieštų „teorinį-diskursyvinį“ dviejų mėgėjų portretą – jų šiek tiek „paryškintą“ retorinį profilį, – dialoge galima atrasti toje epochoje pačiais ryškiausiais bruožais atskleidžiamą „erotinę argumentaciją“, kuri taip ilgai gyvavo helenistinėje kultūroje.

Gali nustebinti vienas dalykas, kurį nuo dialogo pradžios pateikia Likinas, norėdamas padėti draugui, pasimetusiam tarp dviejų meilių: šis dialogas, kuris baigsis (ne be tam tikro dviprasmiškumo) meilės berniukams naudai, pažymėtas ne Eroto, kuris laikomas šios prieraišumo formos globėju, o Afroditės ženklu: scena, kurią Likinas prisimena iki menkiausių detalių, vyksta Knide prie deivės šventyklos, kur yra garsioji Praksitelio sukurta skulptūra. Šitai, beje, netrukdo, laikantis tradicijos, per pokalbį berniukų ir jų meilužių gynėjui šauktis Eroto – „dangiškojo genijaus“, „Meilės paslapčių hierofanto“; o kalbant apie geidulius moterims, visiškai natūraliai paramos bus kreipiamasi į Afroditę. Tai, kad Knido deivė kažkokiu būdu vadovauja šiems debatams ir kartu supriešinama su Erotu – tradiciniu partneriu-priešininku, – galima lengvai paaiškinti. Taip yra dėl to, kad fizinio malonumo problema nagrinėjama visame dialoge. Susirūpinęs Teomnestas, kurį vienodai jaudina mergaičių žavesys ir berniukų grožis, taip pat klausia ir apie *aphrodisia*. Paskutinį žodį tars fizinis malonumas ir juoko protrūkiu nutildys drovius pasisakymus. Būtent jis yra Chariklio ir Kalikratido diskusijos dingstis, pateikiama reikšmingo anekdoto forma: jaunuolis, įsimylėjęs Praksitelio marmurinę statulą, leidosi nakčiai uždaromas

šventykloje ir ją išniekino, tarsi ji būtų berniukas*. Šios istorijos – labai tradicinės – papasakojimas sukelia debatus: ar tas Afroditei skirtas šventvagiškas aktas yra pagarba tai, kuri vadovauja malonumams su moterimis? Tačiau ar, įvykdytas tokia forma, jis nėra liudijimas prieš tą pačią Afroditę? Dviprasmiškas aktas. Ar šį bedieviškumą-pagarbą, šį išniekinantį reveransą reikia priskirti meilei moterims ar meilei berniukams?

Per visą dialogą keliamas klausimas, net jei atrodo, jog jis pamirštamas prakilnesniuose pasisakymuose, yra toks: kokią vietą, kokią formą suteikti seksualiniam malonumui vienoje ir kitoje meilėje? Atsakymas į šį klausimą bus diskriminantas, vienam akimirksniui suteikiantis meilei berniukams pergalę filosofinėje padangėje, bet realybės ironija ją greitai sukompromituos.

Debatai pasižymi griežta kompozicija. Kiekvienas iš dviejų oratorių gauna žodį paeiliui ir tęstiniame pokalbyje kalba apie meilės, kurią jis pripažįsta, priežastį: nebylus liudytojas (Likinas) teisėjaus šioms varžyboms ir paskelbs nugalėtoją. Netgi jei Kalikratido kalba „už berniukus“ labiau išgražinta ir ilgesnė negu Chariklio, abiejų bylininkų kalbos yra tos pačios struktūros; argumentai dėstomi ta pačia tvarka ir tokiu būdu, kad antrieji tiksliai atsako į pirmuosius. Kiekvieną iš dviejų kalbų sudaro dvi dalys; pirmoji atsako į klausimą: koks yra meilės, apie kurią kalbama, pobūdis, prigimtis ir pagrindas pasaulio tvarkoje? Antrasis atsako į klausimą, koks malonumas patiriamas šioje meilėje, o koks kitoje? Kokia turi būti jos forma ir jos vertė? Išsamiai nenagrinėjant dviejų plėtočių, čia veikiau bus vienas po kito nagrinėjami du klausimai, norint parodyti, kaip kiekvienas – meilės moterims šalininkas ir meilės berniukams gynėjas – savaip į juos atsako.

1. Chariklio kalba „už moteris“ remiasi pasaulio koncepcija, kurios pagrindinis tonas, be abejo, yra stojiškas**: gamta apibrėžiama kaip galybė, kuri maišydama elementus sukūrė visus gyvuosius ir jiems suteikė sielą. Taip pat ji, kalba Chariklis, kartodamas žinomą pamoką

* *Tariamasis Lukianas.* Meilės, 16.

** Šis pasisakymas yra 19–28 paragrafuose. Praechteris savo studijoje apie Hieroklį (p. 148) primygtinai teigia, kad šis fragmentas – stojiškas. R. Blochas pastebi neopitagoriečių nagrinėjamas temas.

ir žinomus žodžius, – numatė kartų kaitą*. Gerai žinodama, kad gyvieji buvo sukurti iš „gendančios medžiagos“ ir kiekvienam iš jų duotas trumpas laikas, ji sutvarkė (*emēchanēsato*) taip, kad, vienam mirus, gimtų kitas: taip, kartoms keičiantis, mes galime gyventi amžinai. Norėdama tai padaryti, ji taip pat sumanė lyčių padalijimą; viena lytis skirta duoti sėklai, o kita – jai priimti; ir kiekvieną iš jų pripildė geismo (*pothos*) kitai. Tik iš šių dviejų lyčių susijungimo gali gimti kartos tęsinys – ir niekad iš dviejų tos pačios lyties individų ryšio. Taip Chariklis tvirtai išmeta inkarą į bendrąją pasaulio tvarką, kur vienas prie kito šliejasi mirtis, karta ir amžinybė, savita kiekvienos lyties prigimtis ir malonumas, kuris tinka kiekvienai iš jų. Nereikia, kad prieštaraudamas gamtai „moteriškasis“ virstų vyriškuoju, o „vyriškasis savo ruožtu suminkštėtų“. Nesilaikant nustatytos tvarkos, būtų sunaikinti ne tik individui būdingi bruožai, bet bandoma sugriauti universalią būtinybę.

Antrasis Chariklio kalboje nurodomas natūralumo kriterijus – žmonių prigimtinė padėtis**. Artimumas dievams dėl dorybės, noras elgtis herojiškai, proporcingos vedybos ir kilnūs palikuonys: tokie bruožai pažymėjo šį aukštą egzistencijos laipsnį ir užtikrino atitikimą gamtai. Paskui atėjo nuopuolis – ir jis vis didėjo. Atrodo, kad Chariklis kaip šio nuosmukio etapą išskiria laiką, kai malonumas nuvedė žmones prie bedugnės krašto, pasitenkinimui buvo ieškoma „naujų ir vedančių į šoną kelių“ (ar tai reikia suprasti kaip lytinius santykius, kurių tikslas nėra vaikai, ar malonumus už santuokos ribų?), paskui laiką, kai buvo prieita „prie pačios gamtos iškreipimo“: įžūlumo, kurio pagrindinė forma – bent jau vienintelė pateikiama šiame tekste – vyrą laikyti moterimi. O kad toks prieštaraujantis gamtai aktas būtų galimas, reikėjo, kad santykiuose tarp vyrų atsirastų tai, kas leistų prievartauti ir klaidinti: tironiška valdžia ir įtikinėjimo menas.

Trečiąjį natūralumo požymį Chariklis pateikia iš gyvūnų gyvenimo***: „gamtos teisėtvarka“ karaliauja jiems be apribojimų ir padalijimo: nei liūtai, nei jaučiai, nei avinai, nei šernai, nei vilkai, nei paukščiai,

* *Tariamasis Lukianas.* Meilės, 19.

** Ten pat, 20–21.

*** Ten pat, 22.

nei žuvys neieško savo lyties – jiems „apvaizdos nuostatai nepajudinami“. Kaip opoziciją šiai protingai gyvūnijai Tariamojo Lukiano oratorius pateikia „iškrypusį žvėrį“ – žmogų; ir tai jį nustumia žemiau už visus gyvūnus, nors jam buvo skirta pirmauti. Chariklio kalboje daugelis reikšmingų terminų apibūdina šį žmogaus „žvėriškumą“: tai vadinama karštlige, taip pat „keista liga“, „aklu nejautrumu“ (*anaisthēsia*), negalėjimu pasiekti tikslą. Ji taip pat nepaiso to, ką reikėtų tęsti, ir tęsia tai, ko nereikėtų. Ne taip kaip gyvūnai, kurie paklūsta įstatymui ir siekia jiems nustatyto tikslo, vyrai, turintys santykius su vyrais, pasižymi visais požymiais, kurie tradiciškai priskiriami aistringai būsenai: nekontroliuojamą žiaurumą, liguistumą, aklumą daiktų realumui, nesugebėjimą pasiekti žmogiškai prigimčiai nubrėžtų tikslų.

Apskritai meilė berniukams paeiliui gretinama su trimis gamtos ašimis – bendrąja pasaulio tvarka, žmonijos primityviuoju būviu ir protingai prie tikslų priderintu elgesiu; ji sudarko pasaulio tvarką, ji leidžia įsivyrauti prievartai ir apgaulei; pagaliau ji nesėkmei pasmerkia žmogiškosios būtybės tikslus. Vertinant kosmologiškai, „politiškai“ ir morališkai, tokie santykiai žeidžia gamtą.

Atsakydamas į tai, Kalikratidas suteikia mažiau vertės argumentams, kuriuos neigia jo priešininkas, o daugiau – visiškai kitokiai pasaulio, žmogiškosios giminės, jos istorijos ir aukščiausių ryšių, galinčių sieti žmones, koncepcijai. Mintį apie toli matančią ir „mechanišką“ gamtą, kuri padedama sekso pratęsė kartas, taip suteikdama žmogiškajai giminei amžinybę, kuri atimta iš individų, jis supriešina su iš chaoso susiformavusio pasaulio vizija. Tai Erotas nugalėjo šią pirminę netvarką savo demiurgijoje pagamindamas visa tai, kas turi sielą ir kas jos neturi, žmonių kūnui suteikdamas santarvės principą ir sujungdamas juos vienus su kitais „šventaisiais draugystės saitais“. Chariklis vyro ir moters santykiuose matė apsukrią gamtą, kuri kuria kartas laike, norėdama apgauti mirtį. Kalikratidas meilėje berniukams mato ryšio, kuris, pririšdamas ir sujungdamas, triumfuoja tame chaose, jėgą*.

Šiuo pržiūriu pasaulio istorija neturi būti laikoma skubotu gamtos įstatymų pamiršimu ir pasinėrimu į „malonumo bedugnę“, o veikiau

* *Tariamasis Lukianas.* Meilės, 32.

progresyviu išsilaisvinimu iš pirminių reikmių*; iš prigimties žmogus buvo varžomas poreikio; technika ir žinios (*technai ir epistēmai*) suteikė jam galimybę išsivaduoti iš šių būtinybių: jis išmoko austi drabužius, statyti namus. Audėjo amatas, lyginant su gyvulių odų naudojimu, architekto menas, lyginant su urvais prieglobsčiui, yra tas pats, kas meilė berniukams, lyginant su santykiais su moterimis. Iš pradžių jie buvo būtini, kad neišnyktų rūšis. O meilė berniukams atsirado labai vėlai; ir ne dėl nuosmukio, kaip teigė Chariklis, o priešingai – dėl žmonijos evoliucijos, lydimos didesnio smalsumo ir išsamesnių žinių atsiradimo. Kai žmonės įgijo tiek naudingų įgūdžių, kad daugiau nebuvo nieko, ko jie nepaisytų savo ieškojimuose, tada atsirado filosofija, o kartu su ja – pederastija. Tariamojo Lukiano herojus nepaaiškina šio dvigubo atsiradimo; tačiau jo kalboje pakanka įvairių nuorodų, kad tai būtų lengvai suprantama kiekvienam skaitytojui. Jis aiškiai remiasi opozicija tarp gyvybės perdavimo santykiaujant su priešinga lytimi ir „technikos" bei „žinių" perdavimo per mokymą, lavinimą ir mokinio santykius su mokytoju. Kai, išsiskirdama iš atskirų menų, filosofija pradėjo domėtis visais dalykais, kurie galėtų perduoti jos atskleistą išmintį, ji atrado meilę berniukams, kuri taip pat yra ir meilė gražioms sieloms, linkusioms į dorybę. Tokiomis sąlygomis galima suprasti, kodėl Kalikratidas galėjo juoktis iš pamokos apie gyvūnus, kurią jam pateikė jo priešininkas**: ką įrodo tai, kad liūtai nemyli savo rūšies patinų, o lokiai – lokių? Ogi ne tai, kad žmonės pažeidė gamtos įstatymus, kurių tebesilaiko gyvūnai, o tik tai, kad gyvuliai nežino, ką reiškia „filosofuoti" nei kad draugystė gali sukurti grožį.

Labai akivaizdu, kad Kalikratido argumentai nėra originalesni už Chariklio. Ar tai, viena vertus, kalbos, artimos subalansuotam stoicizmui, ar, kita vertus, platoniškųjų ar epikūriškųjų elementų mišinys***? Be abejo. Neįmanoma nematyti to, kas šiame dviejų meilių palyginime

* *Tariamasis Lucienas.* Meilės, 33–35.

** Ten pat, 36.

*** Praechteris, op. cit., kalba apie Kalikratido pasisakymo epikūriškuosius aspektus. R. Blochas mano, jog pasisakymo pradžioje pastebima kosmogonija nebūtinai yra epikūriška. Be to, nuorodos į Platoną kartais akivaizdžios, pavyzdžiui, 49 paragrafe.

galėjo būti dingstis oratorinėms variacijoms, naudojant tradicinių argumentų pinkles. Chariklio ir Kalikratido paaiškinimų banalumas (beje, vietomis gražiai papuoštas) gana gerai parodo, kad jie turėjo vaidinti savotiškų filosofinių herbų vaidmenį: berniukų mėgėjas – veikiau platonizuojantis, žėrintis Eroto spalvomis; ir moterų šalininkas – veikiau stojiškas, besiremiantis gamtos reiklumu. Žinoma, tuo nenorima pasakyti, kad stoikai smerkė pederastiją, kurią pateisino platonizmas, atmesdamas santuoką. Yra žinoma, kad doktrinų požiūriu taip nebuvo ar bent jau tai toli gražu nebuvo taip paprasta. Tačiau, peržvelgiant turimus dokumentus, linkstama konstatuoti tai, ką būtų galima pavadinti „privilegijuota asociacija". Tai buvo matoma ankstesniame skyriuje: vedybinio gyvenimo menas daugiausia išsiplėtojo, remdamasis stojiškaisiais apmąstymais ir tam tikra gamtos koncepcija bei jos fundamentaliomis būtinybėmis, vieta ir funkcijomis, kurias ji numatė visoms būtybėms, bendruoju pasikartojančių gimimų planu ir pirmykščio tobulumo būkle, nuo kurios ištvirkę palikuonys tolina žmonių giminę; beje, krikščionybė daug pasisems iš panašios į šią koncepcijos, norėdama įdiegti vedybinių santykių etiką. Taip pat ir meilė berniukams, praktikuojama kaip gyvenimo būdas, ilgainiui sutvirtino ir kūrė gana skirtingą teorinį peizažą: kosminę ir individualią meilės jėgą, kylantį postūmį, kuris leido vyrui išsilaisvinti iš būtinybių; žinių įgijimą ir perdavimą per intensyvias draugystės formas ir paslaptingus ryšius. Debatai apie meilę moterims ir meilę berniukams yra šis tas daugiau negu literatūrinė dvikova; vis dėlto tai nėra dviejų seksualinio geismo formų, kovojančių už pirmavimą ir atitinkamą teisę pasireikšti, konfliktas; tai dviejų gyvenimo formų, dviejų malonumo stilizavimo būdų ir filosofinių diskursų, kurie lydėjo šiuos pasirinkimus, susidūrimas.

2. Abi kalbos – tiek Chariklio, tiek Kalikratido – po „gamtos" temos plėtoja malonumo klausimą. Matėme, kad šis klausimas visada yra kebliausias dalykas pederastinėje praktikoje, kuri apmąstoma kaip draugystės, prisirišimo ir gero vienos sielos poveikio kitai forma. Berniukų mėgėjui kalbėti apie „malonumą" – tai jau reiškia jai prieštarauti. Chariklis tai taip pat gerai supranta. Jis užmezga diskusiją šia tema kalbėdamas apie pederastiškosios veidmainystės atmetimą, beje, tradicinį:

jūs remiatės Sokrato mokiniais, kurie įsimylėję ne kūnus, o sielas. Tada kaip atsitinka, kad jūs persekiojate ne išminties kupinus senius, o vaikus, kurie nemoka mąstyti? Kodėl, jeigu kalbama apie dorybę, reikėjo mylėti Fedrą, kuris išdavė Lisiją, kaip tai darė Platonas, arba, kaip darė Sokratas, – bedievį Alkibiadą, savo tėvynės priešą, trokštantį tapti tironu? Taigi, nepaisant pretenzijų į meilę sieloms, reikia, kaip padarė Chariklis, „nusileisti" iki klausimo apie malonumą ir palyginti „berniukų praktiką" su „moterų praktika".

Iš visų argumentų, kuriuos Chariklis pateikia, norėdamas diferencijuoti šias dvi „praktikas" ir vietą, kurią malonumas užima kiekvienoje iš jų, pirmasis – amžius ir trumpalaikiškumas*. Iki senatvės slenksčio moteris išsaugo savo žavesį – tai padaryti jai padeda ilga patirtis. O berniukas malonus tik akimirksnį. Chariklis moters kūną, kuris išlieka malonumo „objektu", jos garbanotus plaukus, visada švelnią ir „beplaukę" odą supriešina su berniuko kūnu, kuris labai greitai tampa plaukuotas ir raumeningas. Tačiau dėl šių skirtumų Chariklis nedaro dažnos išvados, kad berniuką galima mylėti tik labai trumpą laiką ir tenka labai greitai jį palikti, pamirštant visus jam duotus amžino prisirišimo pažadus: atvirkščiai, jis kalba apie tą, kuris toliau myli berniuką, sulaukusį daugiau negu dvidešimt metų: toks vyras persekioja „dviprasmišką Afroditę", kur jis atlieka pasyviojo vaidmenį. Berniukų fiziniai pokyčiai čia parodomi kaip ne jausmų trumpalaikiškumo, o kaip apsikeitimo seksualiniais vaidmenimis principas.

Antroji priežastis „moterų praktikos" naudai – abipusiškumas**. Tai, be abejo, pati įdomiausia Chariklio kalbos dalis. Pirmiausia jis primena principą, kad žmogus, išmintinga būtybė, nesukurtas gyventi vienas. Tačiau jis neskelbia, kad būtina turėti šeimą arba priklausyti miestui; jis tik mano, jog neįmanoma „praleisti laiką" visiškai vienam, ir kalba apie „prisirišimo bendruomenės" (*philetairos koinōnia*) poreikį, kuris gerus dalykus padaro malonesnius, o sunkius – lengvesnius. Kad bendras gyvenimas atlieka tokį vaidmenį – tai idėja, kuri nuolat

* *Tariamasis Lukianas.* Meilės, 25–26.

** Ten pat, 27.

randama stoikų tekstuose apie vedybas. Čia ji taikoma ypač fizinių malonumų sričiai. Pirmiausia Chariklis kalba apie pietus ir puotas, kurių metu būnama kartu, ir, pasak jo, dėl tos pačios priežasties kartu patirti malonumai yra intensyvesni. Vėliau jis primena seksualinius malonumus. Laikantis tradicinio tvirtinimo, pasyvus berniukas – taigi daugiau ar mažiau prievartaujamas (*hubrismenos*) – negali jausti malonumo; ir niekas „nebus toks pamišęs", kad teigtų priešingai; jeigu jis daugiau neverkia ir nekenčia, vadinasi, kitas jam tapo nemalonus. Berniuko meilužis pasitenkina ir išeina; jis nieko neduoda. Visiškai kitaip yra su moterimis. Chariklis pateikia faktą ir taisyklę. Lytiniuose santykiuose su moterimi, teigia jis, egzistuoja „lygiavertis pasidalijimas pasitenkinimu", o du partneriai atsiskiria vienas kitam suteikę tiek pat malonumo. Šį gamtos faktą atitinka elgesio principas: sveikintina neieškoti egoistinio pasitenkinimo (*philautōs apolausai*), nenorėti pasiimti viso malonumo sau, o juo dalintis, tiek pat jo suteikiant kitam, kiek patiri pats. Beje, šis malonumo abipusiškumas yra jau labai žinoma tema, kurią meilės ar erotinė literatūra gana dažnai naudojo. Tačiau įdomu matyti ją naudojant čia, norint vienu kartu „natūraliai" apibūdinti santykius su moterimis, apibrėžti *aphrodisia* elgesio taisykles ir galiausiai – apibūdinti tai, kas gali būti nenatūralu, žiauru, taigi neteisinga ir bloga vyro santykiuose su berniuku. Malonumo abipusiškumas juo dalijantis, kai kreipiamas dėmesys į kito pasitenkinimą, siekiant kuo lygiavertiškesnio malonumo, kurį patirtų abu partneriai, į seksualinę praktiką įtraukia etiką, kuri pratęsia bendro gyvenimo etiką.

Prie šio svarbaus apmąstymo Chariklis prideda du argumentus, kurie nelabai svarbūs, bet abu siejasi su apsikeitimu malonumais. Vienas susijęs su erotinėje literatūroje dažna tema*: moterys, kuriomis mokama naudotis, gali suteikti visus malonumus, kuriuos duoda berniukai, o berniukai negali suteikti tų malonumų, kuriuos teikia tik moteriškoji lytis. Taigi moterys gali patenkinti visus geidulius, net tuos, kurie labiausiai patinka berniukų mėgėjams**. Pagal kitą argumentą, jeigu būtų priimtina meilė tarp vyrų, taip pat reikėtų priimti santykius tarp

* *Tariamasis Lukianas.* Meilės, 27.

** Ten pat, 28.

moterų. Ši polemiškai pateikta simetrija tarp santykių tarp vyrų ir santykių tarp moterų yra įdomi: pirmiausia dėl to, kad ji paneigia, kaip, beje, ir antroji Chariklio kalbos dalis, kultūrinį, moralinį, emocinį meilės berniukams specifiškumą, kad priskirtų ją bendrajai santykių tarp vyriškosios lyties individų kategorijai; taip pat dėl to, kad ji, norėdama sukompromituoti meilę berniukams, naudojasi tradiciškai skandalingiausia meile – apie kurią „gėda" netgi kalbėti – meile tarp moterų; ir Chariklis, galiausiai sugriaudamas šią hierarchiją, leidžia suprasti, kad vyrui dar didesnė gėda būti pasyviam kaip moteriai negu moteriai prisiimti vyrišką vaidmenį*.

Kalikratido kalbos dalis, kuri atsako į šią kritiką, yra daug ilgesnė. Čia labiau nei likusioje debatų dalyje jaučiami bruožai, būdingi „retorinei ištraukai". Kalbėdamas apie seksualinį malonumą – problematiškiausią meilės berniukams argumentą, – pederastiškasis argumentuotojas pasitelkia visas savo žinias ir kilniausias nuorodas. Jos pateikiamos aptariant klausimą, kurį Chariklis pateikė labai aiškiai: malonumų abipusiškumą. Kalbėdami apie šį dalyką, abu pašnekovai nurodo paprastą ir rišlią koncepciją: Charikliui ir „moteriškosios meilės šalininkams" tai yra galėjimas sukelti malonumą kitam, kreipti dėmesį į kitą ir dėl to pajusti malonumą, – ir toji *charis*, kaip sakė Plutarchas**, pateisina malonumą vyro ir moters santykiuose ir leidžia juos susieti su Erotu; o jos nebuvimas pažymi ir kartu nuvertina santykius su berniukais. Kaip reikalauja pastarosios meilės tradicija, Kalikratidas jai kaip pagrindą suteikia ne *charis*, o *aretē* – dorybę. Pasak jo, būtent pastaroji turi vadovauti ryšiui tarp „malonumo" ir „meilės"; tarp partnerių ji turi užtikrinti garbingą bei išmintingai pamatuotą malonumą, o kartu bendrumą, būtiną dviejų būtybių ryšiui. Trumpai pasakysime, kad „gražų abipusiškumą", kurį esą gali duoti malonumas su moterimis, kaip teigė jo šalininkai, jo priešininkai supriešina su „dorybinga bendrija" – meilės berniukams išskirtine privilegija. Kalikratido kalba pirmiausia kaip iliuzinį kritikuoja šį malonumo abipusiškumą, į kurį meilė moterims pretenduoja kaip į vienintelį specifinį savo bruožą, ir kaip vienintelį teisingą ryšį pateiks

* Gal verčiau tegu moteris atlieka vyro vaidmenį, negu „vyras taip žemai puola, kad atlieka moters vaidmenį" (28)?

** Pats Chariklis šio žodžio nevartoja.

dorybingus santykius su berniukais. Taip vienu metu bus užprotestuota abipusio malonumo, suteikto ryšiams su moterimis, privilegija ir sukritikuota tema, kad meilė berniukams prieštarauja gamtai.

Kalbėdamas prieš moteris, Kalikratidas su pagieža pažeria daugybę nuvalkiotų posakių*. Pakanka į moteris pažvelgti iš arčiau ir pamatytume, jog jos iš vidaus „iš tikrųjų“ *(alēthōs)* yra „bjaurios“: jų kūnas „negrakštus“, o jų veidas bjaurus kaip beždžionių. Norint paslėpti tikrą padėtį, joms reikia nemažai pasistengti: makiažas, tualetas, šukuosena, papuošalai, vėriniai; žiūrovams jos pateikia netikrą grožį, kuriam išsklaidyti pakanka atidaus žvilgsnio. Taip pat jos mėgsta slaptuosius kultus, kurie joms leidžia jų ištvirkimą apgaubti paslaptimi. Nėra prasmės priminti visų satyrinių temų, apie kurias gana lėkštai užsimenama šiame fragmente. Būtų galima rasti gana daug kitų pavyzdžių su panašiais argumentais pagyrimuose pederastijai. Štai ką Achilas Tatijas *Leukipės ir Klitofonto* nuotykiuose pasakė vienam iš savo personažų – berniukų mylėtojui: „Moters viskas dirbtina – ir žodžiai, ir veiksmai. Jei viena iš jų atrodo graži – tai stipriai veikiančių įvairių tepalų rezultatas. Jos grožis padarytas iš miros, plaukų dažų ir skaistalų. Jei tu nuplėši nuo moters visą šį dirbtinumą, ji taps panaši į kėkštą iš pasakėčios, kuriam nupešė plunksnas“**.

Moters pasaulis yra klaidinantis, nes tai paslaptingas pasaulis. Socialinis padalijimas į vyrų ir moterų grupę, skirtingas jų gyvenimo būdas, rūpestingas moteriškų ir vyriškų veiklų atskyrimas – visa tai, be abejo, daug prisidėjo, kad helenistiškasis vyras ėmė bijoti moters kaip paslaptingo ir apgaulingo objekto. Gali klaidinti kūnu, kurį dengia papuošalai ir kuris gali nuvilti, kai jis atidengiamas; greitai įtariama jį turint kruopščiai užmaskuotų netobulumų, bijomasi kokio nors atstumiančio trūkumo; moteriškojo kūno paslaptis ir ypatybės kupinos dviprasmiškų galių. Ar jūs norite išsivaduoti iš aistros, klausė Ovidijus? Pažvelkite truputį iš arčiau į savo meilužės kūną***.

---

* *Tariamasis Lukianas.* Meilės, 39–42.

** *Achilas Tatijas.* Leukipė ir Klitofontas, II, 37.

*** *Ovidijus.* Vaistai nuo meilės, eil. 345–348, arba: „Aš tau patariu atverti visus langus ir dienos šviesoje pamatyti visus tavo žmonos trūkumus“. Pasimylėjus „prisiminti visus kūno trūkumus ir niekada nuo jų nenuleisti akių“ (411–418).

Taip pat gali klaidinti dorovingumas tame paslėptame gyvenime, kurį gyvena moterys ir kuris kupinas įtartinų paslapčių. Argumentacijoje, kurią Tariamasis Lukianas priskiria Kalikratidui, šios temos turi tikslią reikšmę; jos padeda jam pateikti klausimą apie malonumų abipusiškumo santykiuose su moterimis principą. Koks galėtų būti abipusiškumas, jei moterys yra apgavikės, jei jos nori tik pačios patirti malonumą, jei jos, vyrams nežinant, atsiduoda slaptam ištvirkavimui? Kaipgi įmanomas tinkamas pasidalijimas, jei malonumai, kuriuos jų išvaizda leidžia numatyti, yra tik suklastoti pažadai? Taigi priekaištai, paprastai taikomi santykiams su berniukais, – kad jie prieštarauja gamtai, – gali visiškai taip pat būti taikomi moterims; ir joms netgi labiau, nes, norėdamos paslėpti tiesą, kokios yra, jos savanoriškai griebiasi melo. Argumentas apie makiažą mums gali pasirodyti mažai svarus šioje diskusijoje apie dvi meiles: antikos žmonėms jis remiasi dviem rimtais elementais: būgštavimu, kurį sukelia moters kūnas, bei filosofiniu ir moraliniu principu, kad malonumas teisėtas tik tada, jei jį sukeliantis objektas yra realus. Laikantis pederastiškosios argumentacijos, malonumas su moterimis negali būti abipusis, nes jį lydi per daug netiesos.

Malonumas, patiriamas su berniukais, pažymimas tiesos ženklu*. Jaunuolio grožis yra tikras, nes jis paprastas ir natūralus. Kaip sako vienas Achilo Tatijo personažas: „Berniuko grožis nėra persisunkęs miros kvepalais nei klaidinančiais ir pasiskolintais kvapais, o berniukų prakaitas kvepia geriau už visą moters tepalų dėžutę“**. Klaidinantį moters tualeto žavesį Kalikratidas lygina su natūraliu berniuko, nesirūpinančio jokia maskuote, paveikslu; ankstų rytą jis šoka iš lovos ir prausiasi skaidriu vandeniu; jam nereikia veidrodžio, jis nesišukuoja; jis užsimeta ant peties chlamidą ir pasileidžia mokyklos link; palestroje jis guviai sportuoja, apsipila prakaitu, skubiai nusiprausia; ir, išgirdęs jam duodamas išminties pamokas, jis greitai užmiega perdien labai pavargęs.

Kaip galima nenorėti dalintis gyvenimu su tokiu nieko neapgaudinėjančiu berniuku***? Malonu būtų „leisti laiką atsisėdus priešais šį

* *Tariamasis Lukianas.* Meilės, 44–45.

** *Achilas Tatijas.* Leukipė ir Klitofontas, II, 37.

*** *Tariamasis Lukianas.* Meilės, 46.

draugą", mėgautis maloniu pašnekesiu su juo ir „kartu užsiimti visa jo veikla". Tai išmintingas malonumas, kuris tęstųsi ne tik trumpą jaunystės laiką; jei tik jo objektu netampa išnykstantis fizinis grožis, jis gali tęstis visą gyvenimą: kartu galima pasitikti senatvę, ligą, mirtį, netgi dalintis vienu kapu – „ir kaulų dulkės nebus atskirtos". Be jokių abejonių, tai tradicinės draugystės, kuri užsimezga jaunystės meilės dėka ir kuri išlieka visą gyvenimą iki pat mirties, ilgo vyriško prieraišumo tema. Atrodo, jog šis Tariamojo Lukiano fragmentas yra variacija vienos iš Ksenofonto *Puotoje* išplėtotų temų: idėjos tos pačios, jos pateikiamos analogiška tvarka, išreikštos labai panašiais žodžiais: malonumas žiūrėti vienam į kitą, jausmingas pašnekesys, dalijimasis jausmais laimėje ir nelaimėje, rūpestis vienam iš jų susirgus – taip dviejų draugų prisirišimas gali karaliauti tol, kol ateis senatvės valanda*. Tariamojo Lukiano tekstas ypač pabrėžia vieną svarbų dalyką, kad šiuose saituose, kurie išlieka pasibaigus paauglystei, ryšio sandara tokia, kad erasto ir eromeno vaidmuo daugiau negali būti išskiriami – lygybė yra tobula, o apsikeitimas visiškas. Taip, sako Kalikratidas, atsitiko Orestui ir Piladui, apie kuriuos tradiciškai savęs klausiama, kaip ir Achilui ir Patroklui – mylimajam ir įsimylėjusiajam. Piladas buvo mylimasis, tačiau, atėjus laikui, o su juo ir išbandymų metui, – kai abiem draugams reikia nuspręsti, kuris iš jųdviejų eis į mirtį, – mylimasis elgiasi kaip įsimylėjėlis. Tai reikia laikyti modeliu. Būtent taip, sako Kalikratidas, turi pakisti uoli ir rimta jaunuoliui jaučiama meilė (garsusis *spoudaios erōs*); reikia, kad ji įgautų vyrišką formą (*androusthai*) atėjus laikui, kai jaunystė pagaliau gali mąstyti. Šiame vyriškame ryšyje tas, kuris buvo mylimas, „meilę atiduoda atgal", ir tampa sunku suprasti, „kuris iš jų erastas"; mylinčiojo jausmus mylimasis jam grąžina kaip veidrodyje atsispindintį atvaizdą**.

Atsimokėjimas už įsimylėjusiojo jausmus visada sudarė pederastiškosios etikos dalį, ar tai būtų pagalba nelaimėje, rūpinimasis senatvėje, palyda gyvenime, ar nenumatyta auka. Tačiau Tariamojo Lukiano pastangos pabrėžti dviejų mylimųjų lygybę ir jo vartojami žodžiai, kurie

* *Ksenofontas.* Puota, VIII, 18.

** *Tariamasis Lukianas.* Meilės, 48.

apibūdina santuokinį artimumą, tarsi pabrėžia rūpestį pritaikyti vyriškąją meilę gyvenimo dviese modeliui, kuris buvo aprašytas ir taikomas santuokai. Detalizavus visa tai, kas jaunuolio kūne paprasta, natūralu, nesusiję su jokia auka, taigi malonumą, kurį jis gali sukelti, pagrindus „tiesa", teksto autorius visą dvasinį ryšį priskiria ne pedagoginei veiklai, ne šio prisirišimo formuojančiajam poveikiui, o visiškai lygiaverčiam pasidalijimui. Atrodo, jog kaip Kalikratido tekste kontrastingai aprašomas vyro ir moters kūnas, taip gyvenimo dviese etika jausmus tarp vyrų priartina prie vedybinio ryšio.

Tačiau yra ir esminis skirtumas. Nors meilė berniukams apibėžiama kaip vienintelė, kuri gali sujungti dorybę ir malonumą, ji niekada nėra apibūdinama kaip seksualinis malonumas. Jauno kūno žavesys – be makiažo ir apgavystės, – reguliarus ir išmintingas gyvenimas, draugiški pokalbiai, jaučiamas švelnumas: visa tai tiesa. Tačiau tekstas patikslina: gulasi berniukas „be palydovo"; jis į nieką nežiūri keliaudamas į mokyklą; vakare, pavargęs po darbo, jis tuojau pat užmiega. Ir įsimylėjusiems tokius berniukus Kalikratidas duoda griežtą patarimą – būti tokiems skaistiems kaip Sokratas, kuris ilsisi šalia Alkibiado: artintis prie jų prisilaikant nuosaikumo (*sōphronōs*), nešvaistyti ilgo prisirišimo dėl menko malonumo. Ir būtent ši pamoka bus pažymėta, kai pasibaigus debatams su ironišku iškilmingumu Likinas įteiks prizą: jis prisimins kalbą, kuri apdainavo meilę berniukams, jei tik ją praktikuoja „filosofai" ir jei ji sukuria „teisingus ir garbingus" draugystės saitus.

Taigi Chariklio ir Kalikratido debatai baigiasi meilės berniukams „pergale". Tai pergalė, atitinkanti tradicinę schemą, kuri leidžia filosofams užsiimti pederastija, jei vengiama fizinio malonumo. Tačiau ši pergalė visiems palieka ne tik teisę, bet netgi pareigą vesti (pagal formulę, kuri randama stoikų veikaluose: *pantapasi gamēteon*). Iš tiesų tai yra sinkretiška išvada, kuri šalia vedybų universalumo palieka meilės berniukams privilegiją, skirtą tiems, kurie, būdami filosofai, sugeba pasiekti „aukštesniąją dorybę". Tačiau nereikia pamiršti, kad šie debatai, kurių tradicinį ir retorišką pobūdį pažymi pats tekstas, yra patekę į kitą dialogą: tai Likino dialogas su Teomnestu, kuriame klausinėjama, kurią iš dviejų meilių reikia pasirinkti, kai esi vienodai viliojamas tiek vienos, tiek ir kitos. Tada Likinas primins Teomnestui „nuosprendį", kurį jis

pateikė Charikliui ir Kalikratidui. Tačiau Teomnestas tuojau pat ironizuoja esminį debatų dalyką ir tai, kuo rėmėsi pederastiškosios meilės pergalė: pastaroji laimi, nes ji susijusi su filosofija, dorybe, taigi su fizinio malonumo atsisakymu. Ar reikia manyti, kad būtent taip mylimi berniukai? Teomnestas nesipiktina kaip Chariklis tokios kalbos veidmainiškumu. Berniukų šalininkai, norėdami susieti malonumą ir dorybę, kalba apie jokio lytinio akto nebuvimą, o jis kaip tikrąjį šios meilės pagrindą iškelia fizinius kontaktus, bučinius, glamones ir pasitenkinimą. Vis dėlto negalima patikėti, sako jis, kad visas šio ryšio malonumas – žiūrėti į akis ir mėgautis abipusiais pokalbiais. Žiūrėti, be abejo, malonu, tačiau tik iš pradžių. Vėliau ateina prisilietimai, kurie visą kūną skatina pasitenkinti. Dar vėliau – bučiniai, iš pradžių nedrąsūs, o vėliau – pradedantys reikšti sutikimą. Tuo metu ranka nedykinėja: ji lenda po drabužiais, truputį spaudžia krūtinę, nusileidžia stangriu pilvu, pasiekia „brandos gėlę“ ir galiausiai skuba į tikslą*. Šis aprašymas nei Teomnestui, nei, be abejo, teksto autoriui nėra nepriimtinos praktikos atmetimas. Tai priminimas, kad neįmanoma – išskyrus dirbtinę kritikos neatitinkančią teoriją, – *aphrodisia* išlaikyti nuošaly nuo meilės ir jos apraiškų. Tariamojo Lukiano ironija nėra stengimasis pasmerkti malonumą, kurį galima pajusti su berniukais ir apie kurį jis užsimena šypsodamasis; tai esminis prieštaravimas labai senai graikų pederastijos argumentacijai, kai, norint ją apgalvoti, suformuluoti, apie ją kalbėti ir ją pagrįsti, buvo vengiama užsiminti apie aiškų fizinį malonumą. Jis nesako, kad meilė moterims geresnė; tačiau jis atskleidžia esminę diskurso apie meilę, kurioje nėra vietos *aphrodisia* ir iš jų užgimstantiems santykiams, silpnybę.

3. Naujoji erotika

Toje epochoje, kai konstatuojama, kad meilės berniukams apmąstymai parodo savo nevaisingumą, pradeda įsitvirtinti kai kurie naujosios erotikos elementai. Ji neturi privilegijuotos vietos filosofiniuose

---

* *Tariamasis Lukianas.* Meilės, 53.

tekstuose ir savo pagrindinių temų nesiskolina iš meilės berniukams; ši tema plėtojasi apie vyro ir moters ryšį ir pasireiškia romantiškuose pasakojimuose, iš kurių pagrindiniai mums išlikę pavyzdžiai yra *Chairėjo ir Kalirojės nuotykiai*, parašyti Charitono Afrodisiadiečio, Achilo Tatijo papasakoti *Leukipės ir Klitofonto* nuotykiai bei Heliodoro *Etiopiniai pasakojimai*. Tiesa, dėl šios literatūros yra daug neaiškumų: jie susiję su jos pasirodymu ir pasisekimu, tekstų data, jų galima alegorine ir dvasine prasme*. Tačiau vis dėlto iš šių ilgų pasakojimų su nesuskaičiuojamomis peripetijomis galima išskirti keletą temų, kurios vėliau pabrėš religiškąją ir profaniškąją erotiką: tai „heteroseksualinių" santykių, pažymėtų vyriškuoju ir moteriškuoju poliais, egzistavimas, reikalavimas susilaikyti, kuris modeliuojamas daug labiau atsižvelgiant į mergišką dorybę nei į politinį ir vyrišką troškimų valdymą; ir pagaliau, kaip išsipildymas ir kompensacija už šią skaistybę – sąjunga, turinti dvasinės santuokos formą ir vertę. Šia prasme, nors ir kokia būtų buvusi platonizmo įtaka tai erotikai, matoma, kad ji labai tolima erotikai, kuri iš esmės buvo nukreipta į nuosaikią meilę berniukams ir jos tikslą – ilgalaikę draugystę.

Be abejo, meilė berniukams nėra visiškai išbraukta iš šios romantiškosios literatūros. Aišku ne tik tai, kad ji užima svarbią vietą Petronijaus ir Apulėjaus pasakojimuose, kurie patvirtina praktikos dažnumą ir labai įprastą jos priimtinumą. Ji taip pat pastebima kai kuriuose pasakojimuose apie nekaltybę, sužadėtuves ir vedybas. Taip visiškai teigiamai ją pristato du *Leukipės ir Klitofonto* nuotykių personažai: Klinijas, kuris stengiasi savo meilužį atgrasinti nuo vedybų, pasakojimo herojui pateikia puikių patarimų, kaip daryti pažangą meilėje mergaitėms**. O Menelas siūlo gražią teoriją apie berniuko bučinį, kuris nėra nei rafinuotas, nei suglebęs, nei ištvirkęs kaip moterų bučinys, kuris gimsta ne iš meno, o iš gamtos: nektaras, surinktas nuo ledo ir tapęs lūpomis – toks yra paprasčiausias berniuko bučinys gimnasijuje***. Tačiau tai tik epizodinės ir antraeilės temos; meilė berniukui niekada

* Šia tema žr. taip pat *M. Grant.* The Climax of Rome, p. 117 ir toliau, *Th. Hagg.* Narrative Technique in Ancient Greek Romances.

** *Achilas Tatijas.* Leukipė ir Klitofontas, I, 10.

*** Ten pat, II, 37.

nėra pagrindinis pasakojimo objektas. Visas dėmesys sutelktas į berniuko ir mergaitės ryšį. Šis ryšys visada prasideda smūgiu, kuris paliečia abu ir įžiebia juose vienodai stiprią meilę vienas kitam. Išskyrus Charitono Afrodisiadiečio romaną *Chairėjas ir Kalirojė*, ši meilė niekada nevirsta sąjunga tuojau pat: romanas pasakoja apie daugybę nuotykių, kurie skiria jaunuolius ir iki paskutinės akimirkos trukdo jiems susituokti ir patirti malonumą*. Šie nuotykiai, kiek tai įmanoma, yra simetriški: visa tai, kas atsitinka vienam, kitas irgi patiria peripetijose, kurios leidžia jiems parodyti vienodą drąsą, ištvermę, ištikimybę. Prieš atvedant iki atomazgos, pagrindinė šių nuotykių reikšmė ir vertė remiasi tuo, kad abu personažai kruopščiai saugo abipusę seksualinę ištikimybę: ištikimybę, jei herojai susituokę kaip Chairėjas ir Kalirojė; nekaltybę kituose pasakojimuose, kur nuotykiai ir nelaimės atsitinka pažinus meilę, bet prieš vedybas. Reikia suprasti, kad ši nekaltybė nėra paprastas susilaikymas laikantis įsipareigojimo. Tai gyvenimo pasirinkimas, kuris *Etiopiniuose pasakojimuose* parodomas kaip ankstesnis už meilę: Chariklėja, būdama rūpestingai išauklėta savo patėvio ir ieškodama „geriausio gyvenimo būdo", atmetė netgi vedybų idėją. Beje, tuo skundėsi tėvas, pasiūlęs jai garbingą pretendentą: „Nei švelnumo jėga, nei pažadais, nei apeliuodamas į protą aš negaliu jos perkalbėti; tačiau daugiausia vargo man suteikia tai, kad ji naudoja mano plunksnas prieš mane patį; ji remiasi didele protavimo praktika, kurios aš ją išmokiau... jai svarbiausia nekaltybė ir ji priskiria ją dieviškiems dalykams"**. Visiškai taip pat ir Teagenas niekada neturėjo jokių santykių su moterimi: „Jis visas jas atstūmė su pasibaisėjimu, kaip ir bet kokias vedybas ar bet kokį meilės nuotykį, apie kuriuos jam buvo kalbama, iki to laiko, kol Chariklėjos grožis jam patvirtino, kad jis nėra toks nejautrus, kaip galvojo, o tik iki šiol nebuvo sutikęs jokios moters, vertos jo meilės"***.

Aišku, kad nekaltybė nėra paprasčiausiai išankstinis susilaikymas nuo seksualinės praktikos. Tai pasirinkimas, gyvenimo būdas, išskirtinė egzistencijos forma, kurią pasirenka herojus, rūpindamasis pačiu

---

* Chairėjas ir Kalirojė išsiskiria tuojau pat po vedybų; tačiau abu sutuoktiniai, patirdami daugybę nuotykių, išsaugo savo meilę, skaistybę ir ištikimybę.

** *Heliodoras.* Etiopiniai pasakojimai, II, 33.

*** Ten pat, III, 17.

savimi. Kai netikėčiausios peripetijos atskirs du herojus ir juos pastatys į akistatą su didžiausiais pavojais, pavojingiausia, be abejo, bus būti kitų geismų taikiniu; ir didžiausias jų pačių vertės ir jų abipusės meilės išbandymas bus žūtbūt priešintis ir išsaugoti šią esminę nekaltybę. Ji esminė jų santykiams su pačiais savimi, esminė ir santykiuose su kitais. Taip plėtojamas Achilo Tatijo romanas – tarsi dvigubos nekaltybės odisėja. Tai į pavojų patekusi, puolama, įtarinėjama, šmeižiama, saugoma nekaltybė – išskyrus mažą garbingą nukrypimą, kurį sau leido Klitofontas, – galiausiai pateisinta ir paliudyta savotiškų dieviškųjų ordalijų, kurios leidžia pasakyti apie jauną merginą: ji „iki šios dienos išliko tokia, kokia buvo palikdama savo gimtąjį miestą; tai jos nuopelnas, kad išliko nekalta piratų apsuptyje ir šauniai atsilaikė prieš patį blogiausią“*. Kalbėdamas apie save, Klitofontas taip pat gali pasakyti tą patį: „Jei egzistuoja vyro nekaltybė, tai aš ją taip pat išsaugojau“**.

Tačiau nors meilė ir seksualinis susilaikymas sutampa viso nuotykio metu, reikia gerai suprasti, kad nėra kalbama apie paprasčiausią apsigynimą nuo trečiųjų. Šis nekaltybės išsaugojimas taip pat sudaro meilės ryšių dalį. Abu saugo save kitam iki to laiko, kol meilė ir nekaltybė išsipildo santuokoje. Taigi ikivedybinis tyrumas, kuris suartina dviejų sužadėtinių sielas, kai jie yra išskirti ir kenčia kitų sugalvotus išbandymus, ir verčia juos susilaikyti, kol pagaliau jie susitinka po daugybės peripetijų. Vieni būdami urve, palikti vienutėliai, Teagenas ir Chariklėja „sotinosi glamonėmis ir bučiniais be kliūčių ir nejausdami saiko. Pamiršdami visa kita, jie ilgai išbuvo susikibę, tarsi būtų tik vienas asmuo, kol pasisotino savo vis dar tyra ir nekalta meile, maišė šiltas savo ašaras ir dalijosi tik nekaltais bučiniais. Kai Chariklėja jautė, kad Teagenas yra truputį per daug susijaudinęs ir vyriškas, jį sulaikydavo, primindama jo priesaikas, ir jam visiškai nebuvo sunku susitvardyti ir paklusti protui; nes jei jis ir buvo meilės auka, vis dėlto nė kiek ne blogiau valdė savo jausmus“***. Taigi šios nekaltybės nereikėtų suprasti kaip požiūrio, kuris prieštarautų bet kokiems seksualiniams santykiams, net jei jie turimi santuokoje. Tai panašiau į išbandymą ruošiantis šiai sąjungai,

* *Achilas Tatijas.* Leukipė ir Klitofontas, VIII, 5.

** Ten pat, V, 20; taip pat VI, 16.

*** *Heliodoras.* Etiopiniai pasakojimai, V, 4.

impulsą, kuris į ją veda ir kur ji mato savo tikslą. Meilė, nekaltybė ir santuoka sudaro visumą: abu mylimieji turi saugoti savo fizinę dorybę, taip pat savo širdies skaistybę iki susijungimo, kurį reikia suprasti kaip fizinį ir dvasinį, akimirkos.

Taip pradeda plėtotis erotika, besiskirianti nuo tos, kurios ištakos buvo meilė berniukams, netgi jei tiek vienoje, tiek kitoje susilaikymas nuo seksualinių malonumų atlieka svarbų vaidmenį: ji kuriama apie simetrišką ir abipusį vyro ir moters ryšį, apie didelė vertę, suteikiamą nekaltybei, ir tobulą sąjungą, kuri yra jos tikslas.

IŠVADOS

Atrodo, jog visi moraliniai seksualinės veiklos ir jos malonumų apmąstymai pirmaisiais mūsų eros amžiais rodo tam tikrą griežtumo temų sustiprėjimą. Gydytojai nerimavo dėl seksualinės praktikos poveikio, rekomendavo savanorišką susilaikymą ir skelbė, jog geriau vertėtų puoselėti nekaltybę negu mėgautis malonumais. Filosofai smerkė nevedybinius santykius ir sutuoktiniams nurodė laikytis be jokių išimčių griežtos ištikimybės. Galiausiai atrodo, jog doktrinos šiek tiek nuvertino meilę berniukams.

Tačiau ar reikia taip kuriamoje schemoje matyti būsimos moralės, kuri įsigalės krikščionybės laikais, kai pats lytinis aktas bus laikomas blogiu, kai jam teisėtumas bus suteikiamas tik santuokoje, o meilė berniukams bus pasmerkta kaip prieštaraujanti gamtai, eskizą? Ar reikia manyti, kad kai kas jau graikų ir romėnų pasaulyje nujautė apie šį seksualinio griežtumo modelį, kuriam vėliau krikščioniškosiose visuomenėse bus suteikta legali ginkluotė ir institucinė parama? Tai reikštų, kad keli filosofai, užsidarę neegzistuojančiame pasaulyje, sukūrė eskizą kitos moralės, kuriai skirta ateinančiais šimtmečiais įgauti labiau priverstines formas ir plačiau įsigalėti.

Klausimas yra svarbus ir turintis ilgą tradiciją. Nuo pat Renesanso jis nubrėžė gana panašias skiriamąsias linijas tiek katalikybėje, tiek protestantizme: vienoje pusėje tie, kurie tikrąja antikine morale laikė artimą krikščionybei moralę (tai Justo Lipsijaus tezė *Manuductio ad stoicam philosophiam*, kurią C. Barthas radikalizavo, paversdamas Epiktetą tikru krikščioniu; o vėliau katalikų J.-P. Camus ir ypač Jean-Marie iš Bordo tezė veikale *Epiktetas – krikščionis*); o kitoje pusėje tie, kurių

nuomone, nors stoicizmas ir buvo dorovinė filosofija, bet, be jokių abejonių, pagoniškoji (taip manė protestantas Saumaise'as ir katalikai Arnauld ar Tillemont'as). Esmė ne ta, kad kai kurie antikos filosofai turėjo būti pateikti krikščioniškojo tikėjimo požiūriu arba šis tikėjimas apsaugotas nuo bet kokio pagoniško užkrato; problema taip pat buvo numatyti, kokius pagrindus duoti moralei, kurios nurodomieji elementai iki tam tikro taško atrodė bendri graikų bei romėnų filosofijai ir krikščioniškajai religijai. Debatai, kurie kilo XIX a. pabaigoje, juo labiau nėra svetimi šiai problematikai, net jei jie su šiomis problemomis interferuoja istorinį metodą. Zahnas garsiajame *Kreipimesi** nebandė iš Epikteto padaryti krikščionies, o tik iš minties, kuri apskritai buvo laikoma stojiška, išskirti krikščionybės skiriamąsias žymes ir jos įtaką. Jam atsakančio Bonhöfferio** veikalas bandė sukurpti minties vienybę taip, kad, siekiant paaiškinti vieną ar kitą aspektą, nereikėtų šauktis išorinio veiksmo neatitikimo. Tačiau taip pat buvo kalbama apie žinojimą, kur ieškoti moralinio imperatyvo pagrindimo, ir apie tai, ar įmanoma nuo krikščionybės atsieti tam tikrą su ja dažnai asocijuojamą moralės tipą. Vis dėlto atrodo, kad visuose šiuose debatuose daugiau ar mažiau neaiškiai buvo priimamos trys prielaidos: pagal pirmąją moralės esmė – jos turimi kodekso elementai; pagal antrąją vėlyvosios antikos filosofinė moralė dėl savo griežtų taisyklių priartėjo prie krikščionybės, beveik visiškai atsisakydama buvusios tradicijos; galiausiai pagal trečiąją prielaidą krikščioniškąją moralę ir tą, kuriai kai kurie antikos filosofai nutiesė kelią, reikia lyginti vadovaujantis taurumo ir skaistumo sąvokomis.

Tačiau tuo apsiriboti beveik neįmanoma. Pirmiausia reikia turėti omenyje, kad seksualinio griežtumo principai nebuvo pirmą kartą apibrėžti imperijos epochos filosofijoje. IV amžiaus graikų filosofijoje galima rasti formuluočių, kurios buvo nė kiek ne mažiau reiklios. Šalia viso kito, kaip matėme, lytinis aktas nuo labai senų laikų, atrodo, buvo laikomas pavojingu, sunkiai valdomu ir brangiai kainuojančiu; jo praktikos saiko ir dėmesingo režimo buvo reikalaujama labai seniai. Platonas, Isokratas ir Aristotelis, kiekvienas savaip ir dėl skirtingų priežasčių,

* *Th. Zahn.* Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, 1894.
** *A. Bonhöffer.* Epiktet und das Neue Testament, 1911.

rekomendavo bent jau kai kurias santuokinės ištikimybės formas. O meilei berniukams buvo galima suteikti aukščiausią vertę, tačiau iš jos taip pat buvo reikalaujama susilaikymo, kad ji galėtų išlaikyti dvasinę vertę, kurios iš jos buvo laukiama. Taigi rūpinimasis kūnu ir sveikata, požiūris į moterį ir į vedybas, santykiai su berniukais labai ilgai buvo griežtos moralės sukūrimo motyvai. Ir tam tikru būdu seksualinis griežtumas, kuris pastebimas kai kurių pirmųjų mūsų eros amžių filosofų veikaluose, įsišaknija šioje antikos tradicijoje, bet jau ta prasme, kad ji skelbia ateities moralę.

Tačiau būtų neteisinga šiuose seksualinio malonumo apmąstymuose matyti tik senosios medicininės ir filosofinės tradicijos išlaikymą. Tiesa, kad negalima nepripažinti to, kas galėjo būti tęsiama, rūpestingai išsaugota, savanoriškai atgaivinta šioje pirmųjų amžių filosofijoje, kurią taip aiškiai persekiojo klasikinė kultūra. Helenistinė filosofija ir moralė patyrė tai, ką Marrou vadino „ilga vasara". Tačiau dėl to daugelis modifikacijų ne mažiau jaučiamos: jos neleidžia Muzonijaus arba Plutarcho moralės laikyti paprasčiausiu Ksenofonto, Platono, Isokrato ar Aristotelio pamokų akcentavimu; jos taip pat neleidžia Sorano ar Rufo Efesiečio patarimų laikyti Hipokrato ar Dioklio principų variacijomis.

Pokyčius dietetikos ir sveikatos problematizavimo srityje pabrėžia intensyvesnis nerimas, platesnis ir detalesnis lytinio akto ir kūno koreliacijos apibūdinimas, gyvesnis dėmesys jo efektų dviprasmiškumui ir trikdantiems padariniams. Ir tai ne tik didesnis kūnui skiriamas rūpestis; tai taip pat kitoks būdas suprasti seksualinę veiklą ir jos vengti dėl giminystės su ligomis ir blogiu. Moters ir vedybų problematizavimo modifikacija labiausiai susijusi su vedybinių saitų ir jų sukuriamo dualistinio ryšio vertės iškėlimu; teisingą vyro elgesį, saikingumą, kurio jis turi iš savęs reikalauti, pateisinti turi ne tik jo statusas, bet ir pati santykių prigimtis, jų universali forma ir iš to kylantys abipusiai įsipareigojimai. Galiausiai, kalbant apie berniukus, susilaikymo būtinybė yra vis mažiau laikoma būdu suteikti meilės formoms kuo aukštesnes dvasines vertes, o vis daugiau kaip savo netobulumo požymis.

Taigi per šias jau anksčiau egzistavusių temų modifikacijas galima atpažinti gyvenimo meno, kur vyrauja rūpinimasis savimi, plėtojimąsi. Šis savęs paties ugdymo menas primygtinai nebekalba apie

nesaikingumą, kuriam kartais atsiduodama ir kurį reikėtų valdyti norint valdyti kitus; jis vis labiau pabrėžia, jog individą labai pažeidžia įvairūs seksualinės veiklos sukelti skausmai; jis taip pat atkreipia dėmesį į būtinybę ją priversti paklusti universaliai formai, kuria susijungiama ir kurią visoms žmogiškosioms būtybėms pagrindžia gamta ir protas. Jis taip pat parodo, jog svarbu plėtoti visas praktikas ir visus pratimus, kuriais galima išlaikyti savikontrolę ir galiausiai pasiekti gryną pasitenkinimą savimi. Šie seksualinės moralės pokyčiai nesietini su draudimo formų akcentavimu; tai gyvenimo meno, susijusio su klausimu apie save patį, savo priklausomybę ir nepriklausomybę, savo universalią formą ir ryšio, kurį galima ir reikia užmegzti su kitais, apie procedūras, kurioms padedant atliekama savo paties kontrolė, ir apie būdą, padedantį sukurti visišką suverenitetą sau pačiam, išplėtojimas.

Šiame kontekste pasireiškia dvigubas fenomenas, būdingas šiai malonumų etikai. Viena vertus, prašoma skirti daugiau dėmesio seksualinei praktikai, jos poveikiui organizmui, jos vietai santuokoje ir vaidmeniui, kurį ji ten atlieka, jos vertei ir keblumams santykiuose su berniukais. Tačiau, prie jos labiau apsistojant, skiriant jai daugiau dėmesio, ji lengviau pasireiškia kaip pavojinga ir galinti pakenkti ryšiui su savimi, kuris buvo kuriamas; atrodo, vis labiau būtina ja abejoti, ją kontroliuoti, ją lokalizuoti, kiek tai įmanoma, tik vedybiniuose santykiuose – leidžiant vedybiniuose ryšiuose jai suteikti svarbesnę reikšmę. Problematizavimas ir nerimas eina koja kojon, apie juos keliami klausimai ir reiškiamas budrumas. Visas šis moralinių, medicininių ir filosofinių apmąstymų judėjimas taip pat siūlo tam tikrą lytinio elgesio būdą, kuris skiriasi nuo pasiūlytojo IV amžiuje, tačiau jis taip pat skiriasi ir nuo to, kuris bus vėliau matomas krikščionybėje. Jei seksualinė veikla savo forma ir poveikiu panaši į blogį, vis dėlto ji pati iš esmės nėra blogis. Jos natūralus ir racionalus išbaigtumas pasiekiamas santuokoje; tačiau santuoka nėra, su kai kuriomis išimtimis, griežta ir būtina sąlyga, kad seksas nustotų būti blogiu. Jis sunkiai randa savo vietą meilėje berniukams, tačiau ši vis dėlto nėra pasmerkiama kaip prieštaraujanti gamtai.

Taigi, tobulinant gyvenimo ir rūpinimosi savimi menus, susikuria keletas taisyklių. Jos atrodo gana artimos toms, kurios bus randamos būsimųjų moralių formuluotėse. Tačiau ši analogija neturi sukelti

iliuzijų. Tos moralės apibrėš kitas ryšio su savimi savybes: etinio turinio apibūdinimą, išeities tašku laikant ribotumą, nuopuolį ir blogį; pajungimo būdą, įgaunantį paklusnumo bendram įstatymui, kuris kartu yra asmeninio dievo valia, formą; darbo su savimi tipą, kuris reikalauja sielos iššifravimo ir apvalančiosios troškimų hermeneutikos; etinio tobulėjimo būdą, kuris veda prie savęs atsižadėjimo. Kodekso elementai, susiję su malonumų ekonomija, santuokine ištikimybe, santykiais tarp vyrų, gali likti analogiški. Tada jie kils iš visiškai perdirbtos etikos ir kitokio būdo tapti seksualinio elgesio moraliniu subjektu.

CITUOTŲ TEKSTŲ SĄRAŠAS

ACHILAS TATIJAS
Leukipė ir Klitofontas, P. Grimal prancūziškas vertimas, Paryžius, Gallimard, La Pléiade, 1963.

AISCHINAS
Prieš Timarchą, V. Martin ir G. de Bude tekstas ir vertimas (C.U.F.).

ALLBUT C.
Greek Medicine in Rome, Londonas, 1921.

ANTIFONAS
Pasisakymai, L. Gernet sudarytas ir išverstas tekstas, Prancūzijos universitetų kolekcija (C.U.F.).

ANTILAS
Žr. OREIBASIJAS

ANTIPATRAS
In STOBAJAS, *Florilegium,* A. Meinecke leid., Leipcigas, 1860–1863 (t. III, p. 11–15).

APULĖJUS
Metamorfozės, P. Grimald vertimas, Paryžius, Gallimard, La Pléiade, 1963.

Apie Sokrato dievą, J. Beaujeu prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

ARETAJAS KAPADOKIETIS
Apie ūmių ir lėtinių ligų požymius, priežastis ir gydymą, Corpus Medicorum Graecorum tekstas, II, Berlynas, 1958; L. Renaud vertimas, Paryžius, 1834.

ARISTIDAS
Pagyrimas Romai, tekstas in J. H. Oliver, *The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century A. C.* through the Roman Oration of Aelius Aristides, Filadelfija, 1953.

ARISTOFANAS
Acharniečiai, V. Coulon parengtas ir H. Van Daele išverstas tekstas (C.U.F.).

Moterys tautos susirinkime, V. Coulon parengtas ir H. Van Daele išverstas tekstas (C.U.F.).

Raiteliai, V. Coulon parengtas ir H. Van Daele išverstas tekstas (C.U.F.).

Tesmoforijos, V. Coulon parengtas ir H. Van Daele išverstas tekstas (C.U.F.).

ARISTOTELIS
Apie sielą, A. Jannone parengtas ir E. Barbotin išverstas ir anotuotas tekstas (C.U.F.).

Eudemo etika, H. Rackham tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

Nikomacho etika, H. Rackham tekstas ir vertimas (Loeb classical Library); prancūziškas vertimas R.-A. Gauthier ir J.-Y. Jolif, Louvain–Paryžius, 1970.

Apie gyvūnų kilmę, P. Louis tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Gyvūnų istorija, P. Louis tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Gyvūnų dalys, P. Louis tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Politika, H. Rackham tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

Retorika, J. Voilquin ir J. Capelle tekstas ir vertimas, Paryžius, 1944.

ARTEMIDORAS
Sapnų aiškinimas, A.-J. Festugière prancūziškas vertimas, Paryžius, 1975; R.-J. White angliškas vertimas, New Haven, 1971.

ATĖNAJAS
Žr. OREIBASIJAS

AUBENQUE P.
Aristotelio atsargumas, Paryžius, P.U.F., 1963.

AUGUSTINAS, šventasis
Išpažinimai, M. Skutella parengtas ir E. Trehorel bei G. Bouisson išverstas tekstas, in Oeuvres, t. XIII, Paryžius, 1962.

AULAS GELIJUS
Atikos naktys, R. Macache tekstas ir vertimas (C.U.F.).

BABUT D.
Plutarchas ir stoicizmas, Paryžius, P.U.F., 1969.

BEHR C. A.
Aelius Aristides ir „the Sacred Tales", Amsterdamas, 1968.

BETZ H. D.
Plutarchs's Ethical writings and Early Christian Literaturem, Leyde, 1978.

BLOCH R.
De Pseudo-Luciani Amoribus, Argentorati, 1907.

BONHÖFFER A.
Epiktet und die Stoa, Štutgartas, 1890.
Die Ethik des Stoikers Epiktet, Štutgartas, 1894.

Epiktet und das Neue Testament, Giessen, 1911.

BOSWELL J.
Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality, Čikaga, 1980.

BOWERSOCK G. W.
Greek Sophists in the Roman Empire, Oksfordas, 1969.

BRISSON L.
Straipsnis „Eros" *Mitologijos žodyne*, Paryžius, Flammarion, 1981.

BROUDEHOUX J.-P.
Vedybos ir šeima Klemenso Aleksandriečio veikaluose, Paryžius, Beauchesne, 1970.

BUFFIÈRE F.
Paauglys Erotas. Pederastija antikinėje Graikijoje, Paryžius, Les Belles Lettres, 1980.

CANGUILHEM G.
Istorijos ir filosofijos studijos, Paryžius, Vrin, 1968.

CELSIJUS
De medicina, W. G. Spencer angliškas tekstas ir vertimas (Loeb classical Library); A. Vedrenes prancūziškas vertimas, Paryžius, 1876.

CHARITONAS AFRODISIADIETIS
Chairėjo ir Kalirojės nuotykiai, G. Molinié prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

CICERONAS
Tusculanes, G. Fohlen ir J. Humbert prancūziškas tekstas ir vertimas.

CROOK J. A.
Law and Life in Rome, Londonas, 1967.

DAUVERGNE H.
Katorgininkai, Paryžius, 1841.

DEMOSTENAS
Prieš Neerą, L. Gernet tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Eroticos, R. Clavaud tekstas ir vertimas (C.U.F.).

DIOGENAS LAERTIJAS
Filosofų gyvenimas, R. D. Hicks tekstas ir vertimas (Loeb classical Library); prancūziškas vertimas R. Genaille, Paryžius, Garnier-Flammarion, 1965.

DIOKLIS
Apie režimą, in Oreibasijas, *Medicininė kolekcija*, t. III, U. Bussemaker ir Ch. Daremberg tekstas ir vertimas, Paryžius, 1858.

DIONAS KASIJUS
Romos istorija, E. Cary angliškas tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

DIONAS PRUSIETIS
Kalbos, J. W. Cohoon tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

DOVER K. J.
Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour, Arethusa, 6, 1973.

Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle, Oksfordas, 1974.

Greek Homosexuality, Londonas, 1978; prancūziškas vertimas S. Saïd: Graikų homoseksualumas, Grenoblis, 1982.

DUBY G.
Riteris, moteris ir kunigas, Paryžius, Hachette, 1981.

EPIKTETAS
Pokalbiai, J. Souilhé tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Vadovas, E. Brehier prancūziškas tekstas ir vertimas (Stoikai, Gallimard, La Pléiade, Paryžius, 1962).

EPIKŪRAS
Laiškai ir aforizmai, M. Conche prancūziškas tekstas ir vertimas, Villiers-sur-Mer, 1977.

EURIPIDAS
Jonas, L. Parmentier ir H. Grégoire tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Medėja, L. Méridier tekstas ir vertimas (C.U.F.).

FERGUSON J.
Moral Values in the Ancient World, Londonas, 1958.

FESTUGIÈRE A.-J.
Graikų filosofijos studijos, Paryžius, Vrin, 1971.

FILODEMAS
Peri parrhēsias, A. Olivieri parengtas tekstas, Leipcigas, 1914.

FILOSTRATAS
Apolonijo Tianiečio gyvenimas, P. Grimal vertimas, Paryžius, Gallimard, La Pléiade, 1963.

FLANDRIN J.-L.
Metas bučiuoti, Paryžius, Seuil leid., 1983.

FRAISSE J.-Cl.
Philia, draugystės sąvoka antikinėje filosofijoje, Paryžius, Vrin, 1974.

GAGÉ J.
Les Classes sociales dans l'Empire romain, Paryžius, Payot, 1964.

GALENAS
Apie dalių naudą, Opera omnia, C. G. Kühn leidimas, Hildesheim, 1964–1965, t. II; Ch. Daremberg prancūziškas vertimas in *Galeno anatominiai, fiziologiniai ir medicininiai kūriniai,* Paryžius, 1856; M. T. May angliškas vertimas, Ithaca, 1968.

Apie pažeistas vietas, Opera omnia, C. G. Kühn leidimas, t. VIII; Ch. Daremberg prancūziškas vertimas, t. II; R. E. Siegel angliškas vertimas, Bâle, 1976.

Veikalas apie sielos aistras ir klaidas, tekstas in *Opera omnia,* C. G. Kühn leidimas; R. Van der Helst prancūziškas vertimas, Paryžius, Delagrave, 1914.

GRANT M.
The Climax of Rome. The Final Achievments of the Ancient World, Londonas, 1968.

GRILLI A.
Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano, Milanas–Roma, 1953.

GRIMAL P.
Seneka, arba Imperijos sąžinė, Paryžius, 1978.

HACC Th.
Narrative Technique in Ancient Greek Romances. Studies of Chariton, Xenophon Ephesius and Achilles Tatius, Stokholmas, 1971.

HADOT J.
Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlynas, 1969.

HADOT P.
Dvasiniai pratimai ir antikinė filosofija, Paryžius, „Augustinietiški mokslai", 1981.

HELIODORAS
Etiopiniai pasakojimai, P. Grimal prancūziškas vertimas, Paryžius, Gallimard, La Pléiade, 1963.

HIEROKLIS
In Stobajas, *Florilegium,* A. Meinecke leidimas, Leipcigas (t. III, p. 7–11).

HIJMANS B. L.
Askēsis: Notes on Epictetus Educational System, Utrecht, 1959.

HIPOKRATAS
Senoji medicina, A.-J. Festugière tekstas ir vertimas, Paryžius, 1948; Niujorkas, 1979.

Aforizmai, W. H. S. Jones tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

Epidemijos, W. H. S. Jones tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

Apie kilmę, R. Joly tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Ligos II, J. Jouanna tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Apie žmogaus prigimtį, W. H. S. Jones tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

Apie režimą, R. Joly tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Apie sveiką režimą, W. H. S. Jones tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

Priesaika, W. H. S. Jones tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

KESSELS A. H. M.
Ancient System of Dream Classification, Mnemosune, 4 ser., Nr. 22, 1969.

KLEMENSAS ALEKSANDRIETIS
Pedagogas, M. Harl ir Cl. Mondésert tekstas ir vertimas, Paryžius, 1960–1965.

Stromates, I, II, Cl. Mondésert prancūziškas tekstas ir vertimas (Krikščioniškųjų šaltinių kolekcija), Paryžius, 1951–1954.

KSENOFONTAS
Agesilajas, E. C. Marchant tekstas ir vertimas (Loeb classical Library); prancūziškas vertimas P. Chambry, Paryžius, Garnier-Flammarion, 1967.

Anabasis, C. L. Brownson ir O. J. Todd tekstas ir vertimas (Loeb classical Library); prancūziškas vertimas P. Chambry, Paryžius, 1967.

Puota, C. L. Brownson ir O. J. Todd tekstas ir vertimas (Loeb classical Library); prancūziškas vertimas P. Chambry, Paryžius, 1967.

Kyro ugdymas, M. Bizos ir E. Delebecque tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Apie namų ūkį, P. Chantraine tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Hieronas, E. C. Marchant ir G. W. Bowersock tekstas ir vertimas (Loeb classical Library); prancūziškas vertimas P. Chambry, Paryžius, 1967.

Atsiminimai, E. C. Marchant tekstas ir vertimas (Loeb classical Library); prancūziškas vertimas P. Chambry, Paryžius, 1967.

Lakedemoniečių valstybė, prancūziškas vertimas P. Chambry, Paryžius, 1967.

KVINTILIANAS
Apie oratoriaus ugdymą, J. Cousin prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

ISOKRATAS
Nikokliui, G. Mathieu ir E. Brémond tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Nikoklis, G. Mathieu ir E. Brémond tekstas ir vertimas (C.U.F.).

JOLY H.
Le Renversement platonicien, logos, epistème, polis, Paryžius, Vrin, 1974.

LACEY W. K.
The Family in Classical Greece, Ithaca, 1968.

LESKI E.
Die Zeugungslehre der Antike, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur, XIX, Mayence, 1950.

LIEBESCHÜTZ J. H.
Continuity and Change in Roman religion, Oksfordas, 1979.

LISIJAS
Apie Eratosteno nužudymą, L. Gernet ir M. Bizos tekstas ir vertimas (C.U.F.).

LUKIANAS
Hermotimas, K. Kilburn angliškas tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

LUKIANAS (TARIAMASIS)
Meilės, M. D. MacLeod angliškas tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

LUTZ C.
Musonius Rufus, Yale Classical Studies, t. X, 1947.

MACMULLEN R.
Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284, Londonas–Niujorkas, 1947.

MAKSIMAS TYRIETIS
Pašnekesiai, lotyniškas tekstas ir vertimas, Paryžius, 1840.

MANULI P.
Fisiologia e patologia del feminile negli scritti hippocratici, Hippocratica, Paryžius, 1980.

MARKAS AURELIJUS
Mintys, A.-I. Trannoy prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.)

MESLIN M.
Romėnų vyras, nuo atsiradimo iki I mūsų eros amžiaus: antropologinis bandymas.

MUZONIJUS RUFAS
Reliquiae, O. Hense parengtas tekstas, Leipcigas, 1905.

NOONAM J. T.
Kontracepcija ir santuoka, plėtra ar prieštaravimas graikų filosofijoje, M. Jossua vertimas iš anglų kalbos, Paryžius, Cerf leid., 1969.

NORTH H.
Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, Cornel Studies in Classical Philology, XXXV, Ithaca, 1966.

OREIBASIJAS
Lotynų ir graikų gydytojų kolekcija, U. C. Bussemaker ir Ch. Daremberg prancūziškas tekstas ir vertimas, 1851–1876.

OVIDIJUS
Menas mylėti, H. Bornecque prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Vaistai nuo meilės, H. Bornecque prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

PAUL D'EGINE
Chirurgija, R. Briau vertimas, Paryžius, 1855.

PIGEAUD J.
Sielos liga: studija apie sielos ir kūno ryšį antikinėje medicininėje-filosofinėje tradicijoje, Paryžius, Les Belles Lettres, 1981.

PLATONAS
Alkibiadas, M. Croiset tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Puota, L. Robin tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Charmidas, A. Croiset tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Eutidemas, L. Méridier tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Gorgijas, A. Croiset tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Laiškai, J. Souilhé tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Įstatymai, E. des Placės ir A. Diès tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Fedras, L. Robin tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Filebas, A. Dies tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Politika, A. Dies tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Protagoras, A. Croiset tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Sokrato apologija, M. Croiset prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Valstybė, E. Chambry tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Timajas, A. Rivaud tekstas ir vertimas (C.U.F.).

PLINIJUS JAUNESNYSIS
Laiškai, A.-M. Guillemin prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

PLINIJUS VYRESNYSIS
Gamtos istorija, J. Beaujeu tekstas ir vertimas (C.U.F.).

PLUTARCHAS
Ad principem ineruditum, F. C. Babbitt angliškas tekstas ir vertimas, *Plutarch's Moralia*, t. X (Loeb classical Library).

Animine an corporis affectiones sint pejores, F. C. Babbitt angliškas tekstas ir vertimas, *Plutarch's Moralia*, t. VI (Loeb classical Library).

Apophthegmata laconica, F. C. Babbitt angliškas tekstas ir vertimas, *Plutarch's Moralia*, t. III (Loeb classical Library).

Conjugalia praecepta, F. C. Babbitt angliškas tekstas ir vertimas, *Plutarch's Moralia*, t. II (Loeb classical Library).

Apie tremtį, J. Hani prancūziškas tekstas ir vertimas, Oeuvres morales, t. VIII (C.U.F.).

De tuenda sanitate praecepta, F. C. Babbitt angliškas tekstas ir vertimas, *Plutarch's Moralia*, t. II (Loeb classical Library).

Dialogas apie meilę, R. Flacelière prancūziškas tekstas ir vertimas, Oeuvres morales, t. X (C.U.F.).

Sokrato demonas, J. Hani prancūziškas tekstas ir vertimas, Oeuvres morales, t. VII (C.U.F.).

Meilės istorijos, R. Flacelière prancūziškas tekstas ir vertimas, Oeuvres morales, t. X (C.U.F.).

Mulierum virtutes, F. C. Babbitt angliškas tekstas ir vertimas, *Plutarch's Moralia*, t. III (Loeb classical Library).

Praecepta gerendae reipublicae, F. C. Babbitt angliškas tekstas ir vertimas, *Plutarch's Moralia*, t. X (Loeb classical Library).

Stalo pašnekesiai, F. Fuhrmann prancūziškas tekstas ir vertimas, Oeuvres morales, t. IX (C.U.F.).

Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, F. C. Babbitt angliškas tekstas ir vertimas, *Plutarch's Moralia*, t. I (Loeb classical Library).

Regum et imperatorum apophthegmata, F. C. Babbitt angliškas tekstas ir vertimas, *Plutarch's Moralia*, t. III (Loeb classical Library).

Katono Jaunesniojo gyvenimas, R. Flacelière ir E. Chambry tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Solono gyvenimas, E. Chambry, R. Flacelière, M. Juneaux prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Septem sapientium convivium, F. C. Babbitt angliškas tekstas ir vertimas, *Plutarch's Moralia*, t. II (Loeb classical Library).

POLIBIJAS
Istorijos, R. Weil ir Cl. Nicolet tekstas ir vertimas (C.U.F.).

POMEROY S.
Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity, Niujorkas, 1975.

PORFIRIJAS
Pitagoro gyvenimas, E. des Places tekstas ir vertimas (C.U.F.).

PRAECHTER K.
Hierokles der Stoiker, Leipcigas, 1901.

PRANCIŠKUS SALEZAS
Įvadas į dievobaimingą gyvenimą, Ch. Florisoone parengtas ir pristatytas tekstas (C.U.F.).

PROPERCIJUS
Elegijos, D. Paganelli tekstas ir vertimas (C.U.F.).

ROMILLY J. de
Įstatymas graikų filosofijoje nuo Aristotelio laikų, Paryžius, Les Belles Lettres, 1971.

ROSTOVTZEFF M. I.
The Social and Economic History of the Hellenistic World, Oksfordas, 1941.

RUFAS EFESIETIS
Raštai, Ch. Daremberg ir Ch.-E. Ruelle tekstas ir vertimas, Paryžius, 1878.

SANDBACH F. H.
The Stoics, Londonas, 1975.

SCARBOROUCH J.
Roman Medicine, Ithaca, 1969.

SENEKA
Geradarystė, F. Préchac prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Apie gyvenimo trumpumą, A. Bourgery prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Apie pyktį, A. Bourgery prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Paguoda Helvijai, R. Waltz prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Paguoda Marcijai, R. Waltz tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Apie išminčiaus tvirtumą, R. Waltz prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Laiškai Lucilijui, F. Préchac ir H. Noblot prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Apie sielos ramybę, R. Waltz prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Apie laimingą gyvenimą, A. Bourgery prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

SENEKA GRAŽBYLYS
Controverses et suasoires, H. Bornecque vertimas, Paryžius, Garnier, 1932.

SYME R.
Roman Papers, Oksfordas, 1979.

SINESIJAS
Apie sapnus, in *Oeuvres*, H. Druon prancūziškas vertimas, Paryžius, 1878.

SMITH W. D.
The development of Classical Dietetic Theory, Hippocratica, Paryžius, 1980.

SORANAS
Apie moterų ligas, *Corpus Medicorum Graecorum* tekstas, t. IV, Leipcigas, 1927; F. J. Hergott prancūziškas vertimas, Nancy, 1895; O. Temkin angliškas vertimas, Baltimore, 1956.

SPANNEUT M.
Epiktet, in Reallexikon für Antike und Christentum, 1962.

STACIJUS
Silvae, H. Frerè ir H.-J. Izaac prancūziškas tekstas ir vertimas (C.U.F.).

STARR C. G.
The Roman Empire, Oksfordas, 1982.

TARIAMASIS ARISTOTELIS
Ekonomika, A. Wartelle tekstas ir vertimas (C.U.F.).

Problemos, W. S. Hett tekstas ir vertimas (Loeb classical Library).

Apie nevaisingumą, P. Louis tekstas ir vertimas, Gyvūnų istorijos III t. (C.U.F.).

TARIAMASIS PLATONAS
Varžovai, J. Souilhé tekstas ir vertimas (C.U.F.).

THESLEFF H.
An Introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic Period (Humaniora, 24, 3, Abo, 1961).

The Pythagorean texts of the Hellenistic Period (Acta Academiae Aboensis, ser. A, 30 tomas, Nr. 1).

VAN GULIK R.
Seksualinis gyvenimas senovės Kinijoje, prancūziškas vertimas L. Evrard, Paryžius, Gallimard, 1971.

VATIN CL.
Santuokos ir ištekėjusios moters statuso helenistinėje epohoje tyrimai, Paryžius, De Boccard, 1970.

VEYNE P.
Meilė Romoje, Annales E.S.C., 1978, 1.

VERNANT J.-P.
Graikų mitai ir filosofija, Paryžius, Maspero, 1966.

VOELCKE A. J.
Santykiai su kitu graikų filosofijoje nuo Aristotelio iki Panaitijo, Paryžius, Vrin, 1969.

ZAHN Th.
Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, Erlangen, 1894.

Foucault, Michel

Fo-273 Seksualumo istorija / Michel Foucault; iš prancūzų kalbos vertė Nijolė Kašelionienė ir Renata Padalevičiūtė. – Vilnius: Vaga, 1999. – 526 p. (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392-1673)

ISBN 5-415-01316-4

Prancūzų filosofas Michelis Foucault (1926–1984) knygoje pateikia istorinį požiūrį į dorovę, tyrinėja seksualumo ryšį su kitomis žmogaus veiklos sritimis, ypač tomis, kur pasireiškia valdžia ir galia.

UDK 840-3

Michel Foucault

Seksualumo istorija

Redaktorė *L. Račienė*

Vertimą peržiūrėjo *V. Malinauskienė*

Meninis redaktorius *L. Spurga*

Maketavo *A. Gaidamavičius*

Užsakymas 1016

Leidykla VAGA, Gedimino pr. 50, 2600 Vilnius

Spausdino AB „Vilspa“, Viršuliškių sk. 80, 2056 Vilnius 21 Lt.



„Seksualumo istorija" – vienas svarbiausių žymaus prancūzų mąstytojo Michelio Foucault veikalų. Jį sudaro trys knygos: „Valia žinoti", „Mėgavimasis malonumais" ir „Rūpestis dėl savęs". Pirmoji knyga pasirodė 1976, kitos dvi – autoriaus mirties metais (1984). Nuo to laiko „Seksualumo istorija" Vakarų akademiniuose sluoksniuose laikoma šiuolaikine intelektualinės minties istorijos klasika. Ji išversta į pagrindines Europos kalbas, ją studijuoja studentai ir doktorantai, ji nuolat cituojama filosofinėse, istorinėse, sociologinėse, kultūrologinėse ir kitose studijose.

Pirmoje „Seksualumo istorijos" knygoje kalbama apie tai, kaip Vakarų pasaulyje nuo XVII a. seksualumas siejamas su įvairiomis disciplinos praktikomis. Antra knyga skirta klasikinės Graikijos seksualinio gyvenimo analizei. Trečioje knygoje, remiantis helenistiniais tekstais, atkuriamas Romos seksualumo diskursas.


9 785415 013164

A L K – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su dvidešimto amžiaus humanitarinių mokslų pagrindais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA